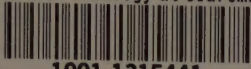
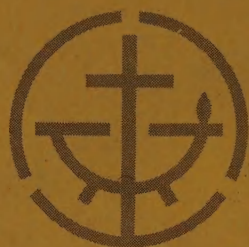


School of Theology at Claremont



1001 1315441

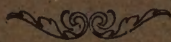


Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

ALFRED LOISY

L'ÉVANGILE
SELON LUC



PARIS

ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR

62, RUE DES ÉCOLES, 62

1924

Tous droits réservés pour tous pays



L'ÉVANGILE
SELON LUC

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages.....	Épuisé
Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages.....	Épuisé
Études bibliques, troisième édition (1903), 1 volume in-8, 240 pages.....	3 fr.
Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8.....	Épuisé
Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, xix-212 pages.....	Épuisé
Les Évangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1.014 et 818 pages.....	30 fr.
L'Évangile et l'Église, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, xxxiv-280 pages.....	Épuisé
Autour d'un petit livre, deuxième édition (1904), 1 vol. in-12, xxxiv-300 pages.....	Épuisé
Simples réflexions sur le décret du Saint-Office <i>Lamentabili sane exitu</i> et sur l'Encyclique <i>Pascendi dominici gregis</i> , deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages.....	3 fr.
Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages.....	3 fr.
La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages.....	3 fr.
Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages.....	0 75
Jésus et la Tradition évangélique (1910), 1 vol. in-12, 288 pages...	3 fr.
A propos d'Histoire des Religions (1911), 1 vol. in-12, 326 pages...	3 fr.
L'Évangile selon Marc (1912), 1 vol. in-12, 503 pages.....	5 fr.
Choses passées (1913), 1 vol. in-12, x-398 pages.....	3 50
Guerre et Religion, deuxième édition (1915), 1 volume in-12, 196 pages.....	2 50
L'Épître aux Galates (1916), 1 vol. in-12, 204 pages.....	2 50
Mors et Vita, deuxième édition (1917), 1 vol. in-12, 90 pages.	1 50
La Paix des Nations et la Religion de l'avenir (1919), in-12, 31 pages	1 25
De la Discipline intellectuelle (1919), 1 vol. in-12, 192 pages.....	3 50
Les Mystères païens et le Mystère chrétien (1919), 1 vol. gr. in-8, 368 pages.....	Épuisé
Essai historique sur le Sacrifice (1920), 1 vol. gr. in-8, 552 pages..	30 fr.
Les Actes des Apôtres (1920), 1 vol. gr. in-8, 963 pages.....	50 fr.
Le Quatrième Évangile, deuxième édition (1921), 1 vol. in-8, 602 pages.....	30 fr.
Les Livres du Nouveau Testament, traduits du grec en français, avec introduction générale et notices (1922), 1 volume gr. in-8, 714 pages.....	30 fr.
L'Apocalypse de Jean (1923), 1 vol. gr. in-8, 406 pages.....	20 fr.
La Morale humaine (1923), in-12, 312 pages.....	7 50
La Religion, deuxième édition (1924), in-12, 406 pages.....	7 50

Bible NT. Luke. French. 1924.

BS
2594
F7
L6

ALFRED LOISY



L'ÉVANGILE SELON LUC



PARIS

ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR

62, RUE DES ÉCOLES, 62



1924

Tous droits réservés pour tous pays

26-7315

INTRODUCTION

Le troisième des évangiles dans l'ordre du canon ecclésiastique se présente comme la première partie d'un ouvrage dont les Actes des apôtres forment la seconde, et qui avait pour objet, dans cette première partie, la manifestation de Jésus-Christ, dans la seconde partie, la fondation de l'Eglise. Cet ouvrage est attribué par la tradition à Luc, disciple de Paul, mentionné comme tel dans les épîtres de l'Apôtre. Ayant étudié les Actes dans un précédent volume (*Les Actes des Apôtres*, 1920), l'on se propose ici d'examiner critiquement l'attribution de l'évangile et d'en commenter critiquement le texte, afin de rééditer et de mettre au point, pour ce qui concerne Luc, un travail antérieur sur les trois premiers évangiles (*Les Évangiles synoptiques*, 1907, 1908). Dans la présente introduction il sera traité de la tradition ecclésiastique touchant le troisième évangile, de la critique de ce livre, de son contenu, de sa composition, enfin de sa forme littéraire, de l'état de son texte, des principaux commentaires dont il a été l'objet.

§ I. — LE TROISIÈME ÉVANGILE DANS LA TRADITION ECCLÉSIASTIQUE

Paul nomme Luc en le qualifiant de « cher médecin » (COL. IV, 14) et le présentant comme sorti de la gentilité (cf. COL. IV, 11), mais il ne dit rien de son activité littéraire (II COR. VIII, 18, où beaucoup d'anciens ont pensé reconnaître Luc et son évangile, ne vise pas un évangile écrit, et il n'y a aucune chance pour que Luc soit le frère anonyme dont il s'agit). D'autre part, à lire le troisième évangile, on ne soupçonnerait pas que l'auteur

a longtemps vécu dans l'intimité de Paul, ni, à lire les épîtres, que Paul avait auprès de lui un historien de l'Évangile (I Cor. ix, 14, vise la sentence reproduite Lc. x, 7, Mt. x, 10-11 ; mais le passage paraît être une interpolation ; I Tim. v, 18, cite probablement Lc. x, 7, mais l'épître est apocryphe et sa composition tardive ; sur l'origine de Lc. xxii, 19-20, et son rapport avec I Cor. xi, 23-25, voir le commentaire).

Le livre des Actes rend témoignage à l'évangile dont il est la suite, mais il indique comme objet de ce premier livre le ministère du Christ jusqu'à son ascension dans la gloire (Act. i, 1-2), et tel est aussi bien, dans le corps du livre, l'objet du témoignage apostolique (Act. i, 21-22 ; x, 37-43). Il semblerait que le livre des Actes considère Nazareth comme étant la patrie de Jésus (cf. Act. ii, 22 ; iii, 6 ; iv, 10 ; vi, 14 ; x, 38 ; xxii, 8 ; xxvi, 9). La parole de Jésus sur le temple est rappelée dans les Actes (vi, 14), mais n'est pas mentionnée dans l'évangile ; enfin les Actes (xx, 35) attribuent à Jésus une parole qu'ignore la tradition des évangiles.

A raison de ce qu'elle dit touchant l'ascension du Christ et l'envoi de l'Esprit saint, la première de Pierre (i, 11-12 ; iii, 22) semblerait dans la dépendance des écrits attribués à Luc ; mais l'épître est apocryphe et de date incertaine, moins ancienne peut-être qu'on ne l'admet communément.

D'appréciation délicate est le rapport du troisième évangile avec le quatrième. Plusieurs estiment que le récit de la pêche miraculeuse, dans l'appendice de Jean (xxi, 1-14), dépend de Luc (v, 1-11) ; mais il est aussi probable, sinon davantage, que la pêche miraculeuse a été attachée aux apparitions du Ressuscité avant de l'être à la vocation des premiers disciples. Et comme la rédaction des Actes (iii-iv, 22 ; viii, 14-15 ; xii, 1-2 ; voir le commentaire de ces passages) semble avoir eu connaissance de la légende d'Ephèse touchant l'auteur des écrits johanniques et l'avoir consciemment favorisée, la rédaction de l'évangile a non seulement des traits analogues (Lc. xxi, 8 ; omission de l'incident des Zébédéides, Mc. x, 35-40), mais paraît dépendre de celle du quatrième évangile en certains traits des récits de la résurrection (Lc. xxiv, 12, 24, 36-42 ; voir le commentaire).

Les épîtres d'Ignace semblent présupposer la connaissance de

Luc et des Actes (cf. notamment *Smyrn.* 1, 2, et *Lc.* xxiii, 6-12; *Act.* iv, 27; *Smyrn.* 3, 1-3, et *Lc.* xxii, 32; xxiv, 34, 39; *Act.* x, 41); mais l'authenticité de ces lettres est plus que contestable, et si elles sont postérieures à Marcion (voir H. DELAFOSSE, *Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, juillet et octobre 1922), leur témoignage perd beaucoup de son intérêt pour notre sujet.

On peut en dire autant des citations de paroles évangéliques qui se rencontrent dans l'épître de Polycarpe (2, 3; cf. *Lc.* vi, 20), si cette épître, d'ailleurs authentique, mais interpolée par le rédacteur des épîtres ignatiennes, a été écrite vers l'an 150 (DELAFOSSÉ, *art. cit.*, 510-515).

Plus important serait le témoignage de Marcion, s'il était possible de déterminer plus exactement la position de cet hérétique à l'égard de la littérature évangélique antérieure et le rapport de son évangile à cette littérature. Marcion n'avait donné à sa secte qu'un seul évangile, sans nom d'auteur, et qui était simplement « l'évangile ». Les auteurs anciens qui ont parlé de ce livre s'accordent à le représenter comme une édition mutilée de Luc (IRÉNÉE, *Haer.* I, 27, 2; TERTULLIEN, *Marc.* IV, 2). Le bien fondé de cette opinion n'est plus guère contesté aujourd'hui. Mais le reproche que les docteurs orthodoxes font à Marcion d'avoir sacrifié trois parties sur quatre de la collection traditionnelle est fort exagéré. La collection n'était point arrêtée lorsque Marcion fit son choix. Avec l'idée qu'on avait encore de l'Evangile vers 140-150, Marcion n'était pas plus hardi en prenant un seul livre parmi ceux qui avaient cours dans les communautés, que Tatien ne le fut vingt ou trente ans plus tard en fondant en un seul les quatre livres que l'Eglise, pour les opposer aux gnostiques en général et à Marcion en particulier, avait définitivement canonisés. Il paraît vrai aussi que Marcion a été dirigé dans le traitement de son texte évangélique par le principe dogmatique de son hérésie. Encore est-il qu'il ne traita pas avec plus de liberté le texte commun de Luc, que les rédacteurs successifs des évangiles ecclésiastiques n'ont traité leurs devanciers. Il semble que Marcion ait considéré comme fausses les attributions des évangiles ecclésiastiques, et peut-être n'a-t-il fait que retoucher

selon son système l'évangile qui avait cours dans la communauté du Pont où il avait d'abord vécu (cf. HARNACK, *Marcion*, 38, 67). Ses doutes sur l'authenticité des livres évangéliques ne venaient pas uniquement de son système ; mais on serait curieux de savoir comment il les justifiait, et pourquoi l'attribution à Luc de l'évangile qu'il a remanié ne lui a pas semblé plus sûre que les autres.

L'apologiste Justin a connu le troisième évangile parmi les écrits qu'il désigne sous le nom de « Mémoires des apôtres » et qu'il dit avoir été écrits « par les apôtres ou par ceux qui les ont suivis » (*Dial.* 103, 22), la distinction des auteurs, qui est faite à l'occasion de la sueur de sang au jardin des Oliviers, visant Luc et s'inspirant même de son prologue, bien que Luc ne soit pas nommé, non plus que les autres évangélistes. C'est du troisième évangile qu'il paraît tenir ce qu'il dit touchant la naissance de Jean-Baptiste (*Dial.* 84, 11), l'annonciation du Christ (*Apol.* I, 33 ; *Dial.* 100, 18), le recensement de Quirinius (*Dial.* 78, 10 ; *Apol.* I, 34, où Justin renvoie même ses lecteurs aux actes du recensement, ce qui prouve son zèle d'apologiste plus que la sûreté de son information), la circoncision de Jésus (*Dial.* 67, 1), ses progrès (*Dial.* 88, 5), sa prédication à l'âge de trente ans, dans le temps de Tibère et de Ponce Pilate (*Dial.* 88, 5 ; *Apol.* I, 13, 6), sa généalogie (*Dial.* 100 ; Justin semble connaître les deux généalogies et n'en tenir compte que par rapport à Marie, qu'il dit avoir été de la race de David). Quant aux paroles qu'il semble avoir prises de Luc, elles trahissent parfois l'influence de Matthieu, et réciproquement (ainsi *Dial.* 17, 17, où il paraît dépendre de Mt. xxiii, 13, 23, 24 et de Lc. xi, 42, 52). Il décrit l'institution eucharistique (*Apol.* I, 66 ; *Dial.* 70, 116) conformément à la recension commune du troisième évangile (Lc. xxii, 19-20), avec la recommandation qui vient de la première aux Corinthiens (I Cor. xi, 24-25). Il semble dépeindre d'après Luc (xxii, 44) l'agonie au jardin des Oliviers (*Dial.* 103, 22 ; noter que Justin se réfère au Ps. xxii, 14, dont la sueur de Jésus serait l'accomplissement, ce qui indique la véritable origine de ce trait), tout en prenant la prière de Jésus dans Matthieu (xxvi, 39). Il dit que Pilate envoya le Christ à Hérode et qu'il le lui envoya enchaîné (*Dial.* 103, 13 ; cf. Lc.

xxiii, 7; mais les chaînes ne viennent pas de Luc); que Jésus fut crucifié par les Juifs, du commun accord d'Hérode et de Pilate (*Apol.* I, 40, 6; emprunt probable à *Lc.* xxiii, 11; *Act.* iv, 27, mais avec influence d'une autre source, comme dans le cas précédent; et cette source pourrait être l'évangile de Pierre, où Justin paraît avoir pris ce qu'il dit de Jésus installé par les Juifs au tribunal et crucifié ensuite avec des clous, *Apol.* I, 35; à ce propos Justin renvoie son lecteur, pour confirmation, aux archives de Pilate, comme il a fait ailleurs pour les registres de Quirinius). Les dernières paroles qu'il attribue au Christ mourant (*Dial.* 105, 13) sont celles qui se lisent dans le troisième évangile (*Lc.* xxiii, 46). Il mentionne comme Luc les amis de Jésus, mais c'est pour dire qu'ils le renièrent tous et qu'ils s'étaient dispersés après le crucifiement; il n'en parle pas moins de la résurrection et de l'ascension comme s'il résumait les données du troisième évangile et des Actes, sauf toujours certains détails qui attestent l'influence d'autres récits ou une grande liberté dans la façon de reproduire les données traditionnelles (*Apol.* I, 50; cf. *Lc.* xxiv, 36, 44, 46, 51; *Act.* I, 8-10).

Justin est le témoin d'un âge de transition. Il insiste, comme aussi bien faisait Papias d'Hiérapolis, sur le caractère apostolique des évangiles qui ont cours de son temps dans les communautés. Force est de défendre ainsi contre les gnostiques, surtout contre le dangereux Marcion, la tradition de l'Eglise naissante. Mais Justin n'en est pas encore à limiter la documentation autorisée de l'Évangile à quatre livres qui seuls feraient loi dans l'Eglise. Ce n'est probablement pas qu'il soit en retard sur son temps, c'est plutôt qu'il est étranger aux milieux et aux groupes dirigeants où s'élabore la réglementation du canon néotestamentaire. En tant qu'il affirme l'apostolicité de la tradition évangélique, il est dans la lignée de la catholicité qui s'affermir; en tant qu'il est enclin, aussi comme le bon Papias, à recevoir de toutes mains la tradition évangélique, il nous aide à comprendre son contemporain Marcion, qui, plus averti et d'esprit plus personnel, déclare sans ambages, et non sans grande apparence de vérité, que la tradition originale de l'Évangile ne s'était gardée nulle part sans altération. Mais que fallait-il entendre par tradition originale de l'Évangile? Marcion lui-

même, qui s'en rapporte à Paul sur ce point, s'est peut-être trompé à sa manière autant que Justin.

L'acceptation de l'évangile attribué à Luc dans le recueil canonique ne paraît pas avoir soulevé, dans les communautés de la grande Eglise, plus d'objections que celle de Marc et de Matthieu. Ce n'est pas qu'on en sût bien long sur ses origines. Irénée, le plus ancien écrivain ecclésiastique à nous connu qui mentionne expressément Luc comme auteur de ce livre, ne sait absolument rien de lui, si ce n'est ce que, l'attribution une fois donnée, on peut déduire soit de l'évangile et des Actes, soit des épîtres de Paul, et ces déductions sont loin d'être toutes indiscutables. Tout critique sans parti pris deviendra rêveur en apprenant d'Irénée (*Haer.* III, 1, 1) que « Luc, le compagnon de Paul, mit en livre l'évangile prêché par celui-ci » ; car ce qu'on lit dans les épîtres et ce que Paul appelle son évangile est tout autre chose que les faits et discours consignés dans la tradition synoptique. Quand Irénée dit ailleurs (*Haer.* III, 14, 1) que Luc a écrit sur la recommandation de Paul, il émet une hypothèse gratuite ; quand il représente Luc comme ayant été compagnon et disciple des premiers apôtres (*Haer.* III, 10, 1), le moins qu'on puisse dire est qu'il interprète inexactement une indication du prologue évangélique.

Tertullien n'en sait pas plus qu'Irénée. Argumentant à distance contre Marcion, il se donne tous les avantages en proclamant dès l'abord l'origine apostolique ou équivalement apostolique des évangiles reçus dans l'Eglise, et celle de Luc en particulier : on a coutume, dit-il, d'attribuer à Paul l'écrit de Luc ; on peut regarder comme étant des maîtres ce qu'ont mis au jour les disciples (*Marc.* IV, 5). Argument facile et vain. Quand il disserte sur l'absence d'un nom d'auteur en tête de l'évangile de Marcion (*Marc.* IV, 2), Tertullien raisonne comme si les noms, qui sans doute figuraient de son temps dans les titres des manuscrits évangéliques, y avaient existé dès l'âge apostolique. Rien n'est moins certain. On appelait couramment « évangiles », au temps de Marcion, les livres de lecture évangélique (cf. JUSTIN, *Apol.* I, 66) ; Marcion se sera conformé à l'usage en dénommant ainsi le sien, et la fixation du canon ecclésiastique pourrait bien avoir déterminé dans la pratique la mention

expresse des auteurs en tête des évangiles reçus. Les titres communs : « selon Matthieu », etc., sous-entendent encore le mot principal, dont pouvait se contenter Marcion. Il est à croire, d'ailleurs, que pour commencer, un seul livre de lecture évangélique, anonyme, avait été employé dans chaque communauté.

Le document dit Canon de Muratori, que l'on regarde volontiers comme un témoignage touchant le recueil biblique de l'Eglise romaine vers l'an 200, n'en dit guère plus qu'Irénée et que Tertullien. On y lit simplement que le troisième évangile a été écrit par le médecin Luc, qui, n'ayant pas connu le Christ dans la chair, avait été le compagnon de Paul et avait composé son livre, d'après les informations qu'il avait pu recueillir, en prenant pour point de départ la naissance de Jean (pour la critique de ce texte, on peut voir LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc*, intr. XII).

On a donc commencé par ne rien savoir de l'auteur auquel on attribuait le troisième évangile et les Actes, que ce qui résulte de cette attribution même. Ce qui se rencontre ensuite de renseignements plus précis dans certains prologues anonymes, relativement anciens, et chez les écrivains ecclésiastiques, est donc sujet à caution (sur les recensions de ces prologues, voir LAGRANGE, XIII-XVIII). Là il nous est dit que Luc était d'Antioche, — ce que dit aussi Eusèbe (*Hist. ecc.* III, 4, 6), et qui peut être vrai, mais conjecturalement inféré du récit des Actes et de la patrie qu'on attribuait à Théophile, pour qui Luc dit avoir écrit ; — qu'il fut disciple des apôtres, puis qu'il suivit Paul jusqu'au martyre de celui-ci ; — interprétation trop large du prologue évangélique, combinée avec une donnée légitimement déduite des Actes et des épîtres ; — qu'il mena une vie sainte dans le célibat, — ce qui revient à dire qu'il fut un type de perfection chrétienne, et sans doute ne pouvait-on se faire meilleure idée d'un évangéliste ; — qu'il mourut âgé de quatre-vingt-quatre ans, en Béotie (un texte grec dit à Thèbes, d'où ses restes, selon d'autres témoignages, auraient été transportés à Constantinople au temps de Constance II ; ailleurs la Bithynie a remplacé la Béotie), — données très précises pour lesquelles on souhaiterait quelque garantie ; — que l'évangile de Matthieu existant déjà en Judée, et celui de Marc en Italie, il aurait jugé nécessaire d'écrire son

évangile pour les fidèles d'Achaïe, afin de les prémunir contre les hérésies, — données stylisées, où une part de vérité s'encadre dans un système, en sorte que l'Achaïe pourrait n'être ici que par conjecture. Légende construite plutôt que souvenirs réellement traditionnels. Ce qu'on a imaginé plus tard touchant Luc artiste peintre (« scientia, ut arbitror, magis quam professione », dit finement MALDONAT, *praef. in Luc*) n'est pas de notre sujet.

La date de la composition n'est pas autrement précisée. Irénée (*Haer.* III, 1, 1, *supr. cit.*) se contente de dire que Marc a écrit après la mort de Pierre, Luc après la mort de Paul, comme pour consigner dans un livre l'enseignement que ces apôtres ne pouvaient plus donner : conjecture plausible, d'après l'idée qu'on se faisait des évangélistes disciples ; et la longue vie qu'on accorde à Luc dans les prologues s'accorde aussi avec cette hypothèse. Ce qu'on appelle tradition catholique sur l'origine du troisième évangile (et des Actes) est donc quelque chose de passablement artificiel et incertain.

Cependant la Commission pontificale des études bibliques, gardienne de cette tradition, ne s'est pas contentée (décret du 26 juin 1912) d'affirmer l'authenticité intégrale des évangiles attribués à Marc et à Luc, mais elle a déclaré que les deux évangiles ont été composés avant la ruine de Jérusalem, et spécialement Luc, aussi bien que les Actes, avant qu'eût pris fin la captivité de Paul à Rome. Harnack aura été considéré comme étant, sur ce dernier point, une autorité plus considérable qu'Irénée, et une certaine critique interne, très discutable, aura prévalu contre l'hypothèse des anciens. Cette nouvelle « tradition » est défendue par Lagrange dans son commentaire de Luc (*supr. cit.*), œuvre très remarquable pour l'érudition, critique seulement dans les limites fixées par le décret de la Commission pontificale, et, pour le principal, apologie délibérée, pour ne pas dire forcée, de ce décret (l'auteur, en 1911, dans son commentaire de Marc, s'était autorisé d'Irénée pour soutenir que le second évangile avait été écrit après la mort de Pierre).

§ II. — LE TRAVAIL CRITIQUE SUR LE TROISIÈME ÉVANGILE

Au point de vue critique, il s'agirait de marquer la place qui appartient à Luc dans l'évolution de la tradition et de la littérature évangéliques, et il ne semble pas que l'on soit arrivé à des résultats définitifs sur les points les plus importants, la personnalité de l'auteur et la date de la composition. Car cet évangile, à la différence des deux autres synoptiques, s'annonce comme une œuvre individuelle, littéraire, composée à la façon d'une histoire ; la même prétention existe aussi bien pour les Actes, où il semblerait qu'elle ne soit pas justifiée (voir *Actes*, principalement pp. 50-120) ; serait-elle aussi peu justifiée pour l'évangile, et le premier livre à Théophile serait-il à distinguer de l'évangile selon Luc ? Jusqu'à présent les critiques ont surtout agité la question des sources et celle savoir si l'auteur à Théophile serait à distinguer de Luc, auquel appartiendrait seulement ce qu'on est accoutumé d'appeler « la source en nous » (*Wirquelle*) dans les Actes.

Il suffit de mentionner les hypothèses périmées, naturellement liées au problème que pose le rapport existant entre les évangiles synoptiques, et qui toutes se fondent sur l'idée d'une tradition originale, substantiellement historique et relativement abondante, fixée par écrit d'assez bonne heure ou oralement conservée, qui nous serait parvenue en des recensions plus ou moins divergentes : hypothèse de l'évangile primitif, lancée par Lessing (*Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Schriftsteller, dargestellt*, étude composée en 1778, mais publiée seulement en 1784), qui admettait comme source de toute la littérature évangélique l'évangile araméen des Nazaréens, censé composé peu après la mort du Christ, plus ou moins retouché ensuite, et dont Matthieu, Marc, Luc, auraient donné des traductions (hypothèse retouchée par Eichhorn, *Einleitung in d. N. T.*, 1804, qui fait exister, préalablement à nos évangiles, plusieurs formes de la version grecque du protévangile) ; hypothèse de l'utilisation, jadis ébauchée par Augustin (*De consensu evang.*, I, 24), élaborée par Griesbach (*Commentatio qua Marci evangelium totum de Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse*

monstratur, 1789-1790); qui tenait pour un évangile original de Matthieu en grec, d'après lequel Luc aurait écrit le sien en le complétant par la tradition orale, Marc ayant ensuite abrégé Luc et Matthieu; hypothèse de la tradition orale, avancée par Herder (*Von der Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien*, 1797), qui supposait une catéchèse évangélique dont le cadre, s'étendant du baptême de Jean à l'ascension du Christ, enveloppait un certain nombre de récits et de discours et qui aurait acquis sa forme essentielle en Palestine vers 35-40, puis aurait été mise en rédaction grecque par Marc, élargie, vers l'an 60, dans l'évangile araméen des Nazaréens, d'où procéderaient, après 70, l'évangile des Hébreux et l'évangile grec de Matthieu, Luc dépendant à la fois de la catéchèse, de l'évangile araméen et des premiers témoins, directement interrogés (théorie perfectionnée par Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, 1918, d'après lequel la catéchèse primitive se serait définie en grec sous deux formes, l'une influencée par Paul et représentée par Luc, l'autre influencée par les apôtres galiléens quand ils eurent quitté la Palestine, et représentée par Matthieu et par Marc); hypothèse des diégèses, esquissée par Schleiermacher (*Kritischer Versuch über die Schriften des Lucas*, 1817), en vue d'expliquer la composition de Luc, et qui supposait rassemblés dans les évangiles quantité de petits écrits antérieurement rédigés par divers auteurs (opinion abandonnée bientôt par son auteur lui-même, qui, partant du témoignage de Papias, a formulé, dans *Stud. u. Krit.* 1832, l'hypothèse des deux sources, Marc et *Logia*); hypothèse historique de Schweigler (*Das nachapostolische Zeitalter*, 1846) et Baur (*Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihren Character und Ursprung*, 1847), qui, d'après l'idée qu'ils s'étaient formée touchant l'évolution du judéo-christianisme et du paulinisme, admettaient un évangile judéo-chrétien qui aurait été l'évangile araméen des Hébreux, et un évangile paulinien qui aurait été l'évangile de Marcion, Matthieu étant une révision de l'évangile araméen tempérée de paulinisme, et Luc une révision de l'évangile paulinien tempérée de judéo-christianisme, Marc, le dernier venu, occupant une position

neutre, et la composition des évangiles canoniques se plaçant entre 130 et 170 (Baur lui-même a renoncé à soutenir la priorité de Marcion sur Luc, après la publication de Volkmar, *Das Evangelium Marcion's*, 1850 ; Volkmar, *Marcus und die Synopsis*, 1870, a soutenu ensuite la priorité de Marc, évangile du paulinisme ancien, vers 73, sur Luc, représentant d'un paulinisme plus avancé ; Hilgenfeld, *Das Marcusevangelium*, 1850 ; *Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtliche Bedeutung*, 1854 ; *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.* 1875 ; et Pfeiderer, *Das Urchristentum*, 1887, ont soutenu des opinions analogues et font composer Luc vers l'an 100, Matthieu un peu après).

La priorité de Marc ayant été bientôt admise par des critiques de toutes nuances, soit simplement, soit avec la distinction d'un proto-Marc (indiquée par Schleiermacher, *supr. cit.*) antérieur au Marc canonique et qui aurait été utilisé par Matthieu et par Luc (Credner, *Einleitung in das N. T.*, 1836 ; A. Réville, *Etudes critiques sur l'évangile selon saint Matthieu*, 1862 ; E. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, 1842 ; *Histoire évangélique*, 1876), et d'autre part l'idée d'une source commune pour les discours du Christ dans Matthieu et dans Luc (également amorcée par Schleiermacher, Credner-Lachmann, *De ordine narrationum in evangeliiis synopticis, Stud. u. Krit.*, 1835, A. Réville, etc.) ayant fait son chemin, la théorie des deux sources, sous des formes, il est vrai, assez variées, a pris possession du terrain critique et a été appliquée au troisième évangile aussi bien qu'au premier.

Ainsi Renan, dans la *Vie de Jésus* (1863 ; 13^e éd., définitive, 1867), professe (*intr.* LIII) que, « ni pour Matthieu ni pour Marc, nous n'avons les rédactions originales » auxquelles se réfèrent les notices de Papias, et que « nos deux premiers évangiles sont des arrangements où l'on a cherché à remplir les lacunes d'un texte par un autre » ; l'auteur du troisième évangile est probablement celui que la tradition désigne, Luc, disciple et compagnon de Paul (*intr.* XLIX) ; le livre a été écrit peu après l'an 70 et il « paraît postérieur aux deux premiers » synoptiques ; « on ne saurait néanmoins conclure de là que les deux évangiles de Marc et de Matthieu fussent dans l'état où nous les avons,

quand Luc écrivit » (*intr. L.*). Dans *Les Evangiles* (1877), on nous dit que le protévangile hébreu, écrit vers l'an 75 en Batanée, se serait conservé en original, mais « remanié de siècle en siècle », chez les Nazaréens de Syrie » ; il ressemblait beaucoup à l'évangile grec dit de Matthieu ; Marc écrivait à Rome peu après l'an 70, d'après les souvenirs de Pierre, et « le Marc actuel » est celui dont parle Papias (*Ev.* 118, 126) ; le rédacteur du premier évangile, qui écrivit sans doute vers l'an 85, en Syrie, « a pris pour base de son travail l'évangile de Marc », en le complétant par « ces longs discours qui faisaient le prix des évangiles hébreux » et par « des traditions de formation plus moderne » (*Ev.* 174-175, 214). Luc écrivit son évangile à Rome vers l'an 94 ; il n'a pas connu Matthieu ; il avait « sous les yeux un texte de Marc qui différait très peu du nôtre », et à côté de ce livre, « sûrement sur sa table, d'autres récits du même genre, auxquels il fait aussi de larges emprunts » ; « peut-être eut-il entre les mains une traduction grecque de l'évangile hébreu » ; « il faut aussi attribuer une large part à la tradition orale » ; d'ailleurs Luc ne s'est pas « fait scrupule d'insérer dans son texte des récits de son invention », et « la tradition elle-même ne s'était pas faite autrement » ; tandis que Marc et Matthieu « sont neutres, sans parti dans les querelles qui divisaient l'Eglise », Luc « est un disciple de Paul », modéré, tolérant, « mais partisan décidé de l'admission dans l'Eglise des païens, des Samaritains, des publicains, des pécheurs et des hérétiques de toute sorte » ; « ses vues sont en parfaite conformité avec celles de Paul » ; « la valeur historique du troisième évangile est sûrement moindre que celle des deux premiers » (*Ev.* 217, 257, 261, 265, 283). Cette dernière conclusion est un peu inattendue après ce que Renan lui-même a écrit sur la façon dont s'était formée la tradition.

D'après B. Weiss (nombreux écrits, à partir de 1861, dont les conclusions pour ce qui regarde la composition de Luc, ont été rassemblées et défendues dans *Die Quellen des Lukasevangeliums*, 1907), Luc n'aurait pas connu Matthieu mais le document primitif (une source à peu près équivalente aux Logia, que Marc aurait connue en grec et complétée par les souvenirs de Pierre), Marc et une autre source, une seule, d'origine palesti-

nienne, qui aurait contenu des récits et des discours et présenté certaines affinités remarquables avec la tradition johannique concernant la vie de Jésus. P. Feine (*Jahrb. f. prot. Theologie*, 1885-1888 et *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas im Evangelium und Apostelgeschichte*, 1891) a émis touchant cette source particulière une théorie analogue : à côté des Logia aurait existé une sorte de protévangile dont le texte serait mieux gardé par Matthieu, la suite par Marc ; Luc aurait connu Marc et les sources de Matthieu ; ce qui lui est propre viendrait d'un document hiérosolymitain où ces sources étaient déjà combinées ensemble. W. Soltau (*Unsere Evangelien, ihre Quellen and ihr Quellenwert*, 1901) a soutenu que Marc, et non un proto-Marc, avait servi de source commune à Matthieu et à Luc, et que ces deux évangiles dépendent pareillement d'une autre source pour les discours du Seigneur, mais que cette source se serait présentée à Luc sous une forme plus développée, en sorte que le troisième évangile lui devrait tout ce qu'il n'a pas pris dans Marc ; une première édition du Matthieu grec, vers 75 (où n'étaient pas encore les récits de la naissance et d'autres morceaux propres à Matthieu) aurait été connue de Luc. Enfin Schaarschmidt (*Der Reisebericht im Lukasevangelium, Luk. ix, 51-xviii, 14, Stud. u. Krit.* 1909) estime que la partie moyenne de Luc est un fragment d'évangile, parallèle, en réalité, à l'ensemble de la tradition synoptique, et qui mentionnerait plusieurs voyages à Jérusalem ; ce dernier point, bien contestable, est une thèse chère aux apologistes de la tradition.

H.-J. Holtzmann (*Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Character*, 1863) a soutenu d'abord l'existence d'un proto-Marc, plus long que l'évangile canonique, et d'un recueil de sentences qui se rapportaient aux derniers temps du ministère galiléen ; ce que Matthieu et Luc n'ont pas pris dans Marc et dans les Logia viendrait d'eux-mêmes, ou de la tradition orale, ou d'écrits fragmentaires plus anciens. Depuis, le même critique (*Einleitung in das N. T.*, 1885 ; *Hand-Commentar zum N. T.*, 1889-1890) s'est rallié à la thèse de son disciple Simons (*Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthaeus benutzt ?* 1880) touchant la dépendance accessoire de Luc à l'égard du premier évangile : il n'est pas nécessaire d'admettre l'existence d'un

proto-Marc ; si Matthieu n'a pas eu d'autres sources que Marc et les Logia, Luc peut en avoir eu d'autres ; Matthieu a été écrit après l'an 70, Luc après l'an 100, ni le troisième évangile ni le premier n'étant des auteurs dont ils portent les noms. D'autres critiques ont attribué pareillement au rédacteur du troisième évangile la connaissance du premier (notamment Weizsäcker, *Apostoliches Zeitalter der christlichen Kirche*, 1886 ; Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1886).

Dans une étude fort bien conduite, P. Wernle (*Die synoptische Frage*, 1899) a exposé le rapport des trois synoptiques et tâché de l'expliquer. L'auteur du troisième évangile, vers l'an 90, a connu Marc, écrit original, fondé sur la tradition orale de Pierre (sauf le discours apocalyptique du ch. XIII, emprunté à une source écrite) et rédigé vers l'an 70, et il l'a pris pour base de son propre récit, en modifiant profondément le style de sa source, en en interprétant les détails, rarement en la combinant avec d'autres documents. L'exemplaire de Marc sur lequel a travaillé Luc n'avait pas de finale. Matthieu et Luc dépendent de Marc pour les récits qu'ils ont en commun, et, pour les discours, d'une source qui ne s'est pas conservée, recueilli en forme catéchétique, constitué vers l'an 60, qui n'avait peut-être pas été rédigé d'abord en araméen, mais dont il existait, en tous cas, plusieurs recensions grecques, avant qu'il fût incorporé aux évangiles de Matthieu et de Luc. Celui-ci s'est approprié le contenu de cette source en en corrigeant le style, comme il a fait pour Marc, en ajoutant de son propre fonds certaines indications pour l'ajustement du cadre historique, en élaguant dans les discours mêmes ce qui ne convenait plus à son temps, et en faisant ressortir les mérites de la pauvreté et de la bienfaisance. Il a encore utilisé d'autres sources qui lui ont fourni quantité d'anecdotes, de sentences, de paraboles ; la liberté avec laquelle ces matériaux ont été traités ne permet pas de reconstituer les documents d'où ils proviennent. Presque en même temps que cette étude de Wernle a paru celle de Hawkins (*Horæ synopticæ*, 1899), qui aboutit, pour le principal, aux mêmes conclusions.

Les vues qui ont été émises par J. Wellhausen (*Das Evangelium Marci*, 1903 ; *Das Ev. Matthæi*, 1904 ; *Das Ev. Lucae*,

1904 ; *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1905) sont plus hardies et plus discutables. Une première rédaction araméenne de Marc aurait existé, qui représentait la tradition de la première communauté ; elle apparaît traduite en grec et plus ou moins glosée dans l'évangile canonique, qui a servi de source à Matthieu et à Luc, bien que ceux-ci aient pu connaître encore la rédaction primitive, l'unique source à consulter, pour l'historien, sur la vie et l'enseignement de Jésus. Matthieu et Luc dépendent encore d'une autre source qui contenait surtout des discours attribués au Christ ; mais cette source, également d'origine hiérosolymitaine, et rédigée en araméen avant l'an 70, aurait été secondaire à l'égard de Marc, dont elle dépendrait, et les enseignements qu'elle met dans la bouche du Christ auraient été conçus pour les besoins de la communauté. Matthieu et Luc auraient écrit après l'an 70, le premier dans le milieu hiérosolymitain, le second en Syrie. La partie de cette construction qui a été la plus critiquée est ce qui concerne la dépendance des Logia à l'égard de Marc (rectification de l'hypothèse dans JÜLICHER *Einleitung in das N. T.*, 1906, p. 222, qui fait antérieurs à Marc les éléments essentiels des Logia, et la collection postérieure ; discussion critique dans BOUSSET, *Wellhausen's Evangelienkritik*, *Theolog. Rundschau*, janv. 1906).

Harnack (*Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Ev. und der Apostelgeschichte*, 1906 ; *Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthæus und Lukas*, 1907 ; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, 1911) plaide contre Wellhausen l'indépendance réciproque de Marc et des Logia, et il reconnaît une plus grande valeur à ces derniers qu'à Marc. Il avait commencé par admettre, surtout à cause de l'évangile, que les écrits de Luc avaient été composés vers l'an 80 (dans *Chronologie*, I, 246, il précisait, donnant pour date 78-93). Il a fait valoir ensuite (*Die Apostelgeschichte*, 1908), sans toutefois se prononcer définitivement, les arguments, tirés surtout des Actes, qui recommanderaient une date plus ancienne, 60-65. Finalement (*Neue Untersuchungen*) il se prononce pour cette date, la conclusion des Actes ne lui semblant vraiment explicable que si Paul est encore vivant quand Luc écrit. Le troisième évangile, même dans le discours

apocalyptique (Lc. XXI), ne supposerait pas la connaissance de la ruine de Jérusalem comme fait accompli. Le développement de littérature évangélique indiqué dans le prologue (Lc. I, 1) pourrait se placer avant l'an 60, le recueil des Logia remontant aux environs de l'an 50, sinon plus haut encore, et rien ne s'opposant à ce que Marc ait écrit au plus tard vers l'an 60. Le premier évangile aurait été composé immédiatement après l'an 70, et même ses récits de la naissance pourraient être en rapport avec des souvenirs historiques (du côté Joseph !). Ceux du troisième évangile seraient des légendes palestiniennes, et les détails qui concernent spécialement la naissance de Jésus auraient été recueillis après la mort de Marie, sous une impression qui venait d'elle (1). Pour les parties qui, dans le corps du troisième évangile ne proviennent ni de Marc ni des Logia, Harnack s'est aussi pourvu d'une source plus ou moins apostolique : Luc aurait trouvé ces renseignements auprès de Philippe et de ses filles, dans les séjours qu'il fit à Césarée ; les souvenirs de ces personnes auraient d'ailleurs été fort mêlés de légendes. La parfaite unité d'auteur et la pleine authenticité du troisième évangile et des Actes seraient démontrées par l'unité du style : cet unique auteur, étant celui qui dit « nous » dans les Actes, ne peut être que le compagnon de Paul, Luc le médecin, comme aussi bien sa profession s'accuse dans son langage, qui est celui d'un praticien.

Non moins rassurantes sont les opinions professées par T. Zahn (*Einleitung in das N. T.* II, 1899 ; *Lukas*, 1913) : évangile de Matthieu écrit en araméen, l'an 61 ; Marc, écrivant avant la mort de Pierre, utilise ce Matthieu sémitique ; l'auteur de la traduction grecque de Matthieu utilise Marc ; Luc écrit vers l'an 75 se servant de Marc ; ce qu'il a de commun avec Matthieu vient de la tradition orale, où Matthieu a puisé directement, et Luc peut-être médiatement par les sources qu'il vise avec Marc dans son prologue ; la même explication vaut pour les parties qui sont propres à Luc (dans le même courant, Plummer, *S. Luke*, 1900 ; A. Dibelius, dans *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, 1911, qui invoque les relations palestiniennes de Luc ; pareillement Lagrange, *supr. cit.*).

Selon Spitta (*Die synoptische Grundschrift in ihrer Ueberlie-*

ferung durch das Lukasevangelium, 1912), le troisième évangile aurait été composé principalement à l'aide de deux sources, le recueil de discours et un écrit fondamental qui serait également à la base de Marc et de Matthieu, mais qui aurait été gardé bien plus fidèlement par Luc. Ce document commençait par la prédication de Jean avec les indications chronologiques (Lc. I, 1-3), le baptême de Jésus avec la généalogie, la tentation, la prédication à Nazareth ; il contenait une bonne partie des récits que nombre de critiques regardent comme originaux dans Marc, certains éléments qui sont propres à Luc, notamment, dans la conclusion, le récit de l'apparition à tous les disciples et l'ascension. En plus de ces sources principales Luc aurait utilisé un évangile de l'enfance et quelques autres traditions. Réaction légitime contre la thèse critique touchant l'originalité de Marc, mais analyse trop exclusivement littéraire et qui n'emporte pas la conviction.

Une analyse aussi minutieuse de la tradition synoptique a été proposée par W. Haupt (*Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung*, 1913), ou l'auteur entreprend de montrer comment la tradition des paroles attribuées au Christ s'est progressivement enrichie selon les besoins de la communauté grandissante. Autant la thèse générale paraît incontestable, autant la stricte distribution des morceaux dans les sources distinctes et les éditions diverses de ces sources, le tout soigneusement étiqueté et dosé, prêterait à discussion : non qu'une pareille dissection des textes soit inutile dans la mesure où elle est réellement possible, mais parce que la complexité même du travail rédactionnel ne permet pas d'en reconstituer ainsi le développement avec certitude, ni même par des conjectures suffisamment probables, jusque dans les plus menus détails. Deux mémoires, nous dit-on, auraient été combinés avant l'an 50, en Palestine, l'un concernant le ministère galiléen, l'autre le ministère hiérosolymite, de Jésus ; de là seraient sortis trois récits ; deux de ces récits combinés avec deux formes successives de la source des discours auraient donné naissance à Marc ; l'un de ces deux, avec le troisième et une forme plus évoluée des discours, auraient produit Luc ; du même récit associé à la même forme des discours serait issu Matthieu. C'est bien possible ; mais il importerait beaucoup plus

d'être fixé sur le caractère même de la tradition et sur les motifs et circonstances de son développement.

Après bien d'autres, J. Weiss (*Die Schriften des Neuen Testaments*, I, 1907 ; troisième édition, 1917, revue par W. Bousset) voit dans les trois premiers évangélistes des auteurs impersonnels, qui répètent ce que la tradition leur a transmis ; les deux plus récents se sont incorporé Marc, écrit vers l'an 70, et le recueil des discours, parce que c'était bien de la communauté ; ils n'ont pas écrit plus tard que 95-100 (dans son *Urchristentum*, 1914 et 1917, J. Weiss fait écrire Matthieu et Luc un peu avant 90) ; les paraboles et récits que Luc a en propre lui viendraient d'une source spéciale, à laquelle peut-être étaient déjà incorporés les récits de la naissance, qui par eux-mêmes appartiennent à une source judéo-chrétienne. D'autres critiques encore, dans les dernières années, ont spéculé sur la source particulière de Luc (Streeter, dans *The Hibbert Journal*, oct. 1921 ; et d'après lui Stephenson, dans *Journ. of theolog. Studies*, 1922). M. Goguel (*Les évangiles synoptiques*, 1923) admet, après Wernle, la pluralité des sources et croit pouvoir discerner les éléments apparentés à la tradition de Marc, ceux qui auraient appartenu aux Logia, les « traditions sur l'origine et la nature desquelles il n'est pas toujours possible de se prononcer » (récits de la naissance, généalogie, le miracle de Naïn, etc.), l'apport personnel de l'évangéliste (prologue, synchronismes du ministère de Jean-Baptiste, mise en scène de beaucoup de récits), et les additions faites par lui aux sources qu'il a suivies.

C'est avec un souci non moindre de rigoureuse (et irréalisable) classification, mais avec une méthode sensiblement différente et plus large, que Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921) a entrepris de reconstituer l'histoire de la tradition dite synoptique et d'expliquer l'origine des trois premiers évangiles : le nombre des sentences qui pourraient être attribuées à Jésus avec une certitude suffisante serait extrêmement limité, et pareillement celui des éléments qui seraient à regarder comme incontestables dans les récits ; la tradition se serait en réalité formée et développée, pour le besoin et l'apologie de la foi, dans les premières générations de croyants, c'est-à-dire dans la première communauté judéo-chrétienne, puis dans les

communautés hellénochrétiennes, et cette tradition se serait enrichie d'apports fournis par le judaïsme rabbinique, le judaïsme helléniste, même la sagesse hellénique. On conçoit que la part de l'historicité soit singulièrement réduite, si la thèse de Marc sur le secret messianique était à expliquer, comme l'a soutenu d'abord Wrede (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901), par le fait que Jésus n'aurait été regardé comme Messie par ses disciples qu'après sa mort ; mais, abstraction faite de ce point, les conclusions de Bultmann paraissent justifiées dans l'ensemble. Marc reste « le livre des épiphanies secrètes » (mot de M. Dibelius, *Formgeschichte des Evangeliums*, 1919), où l'on a voulu associer la prédication helléniste, le mythe paulinien du Christ, à la tradition de la première communauté concernant Jésus ; Matthieu combine le récit de Marc, enrichi de mainte légende, avec le recueil de sentences et de discours, ce qui lui a donné importance pour l'Eglise. Luc a fait de même en suivant une méthode assez différente, entremêlant davantage ses sources pour obtenir un récit mieux suivi. Ainsi la tradition évangélique a son origine dans la première communauté palestinienne, mais les évangiles sont une création de l'hellénochristianisme. C'est la légende qu'il fallait au Seigneur Christ, à Jésus objet du culte chrétien.

Peut-être sont-ils une légende cultuelle en un sens plus précis que ne l'a dit Bultmann. L'auteur du présent livre, en diverses publications (*Les écrits de saint Luc à propos d'un livre récent*, — il s'agit de NORDEN, *Agnostos Theos*, 1913, — dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1913 ; *Les Actes des Apôtres*, 1920 ; *La légende de Jésus*, dans la *Revue* déjà citée, 1922 ; *Les livres du Nouveau Testament*, 1922 ; *Le style rythmé du Nouveau Testament*, dans *Journal de Psychologie*, 1923) a pensé établir par le style même des évangiles, par la structure des récits et discours dans les synoptiques, par l'adaptation à deux dates différentes des récits de la passion et de la résurrection, par le témoignage indirect des autres documents de la littérature chrétienne des premiers temps, que non seulement la légende de Jésus et l'enseignement à lui attribué sont pour la presque totalité un produit de la tradition chrétienne, mais que la littérature évangélique est, fond et

forme, une littérature liturgique, conçue et rédigée en vue de la lecture dans les assemblées chrétiennes, et que, dans sa partie principale, les récits de la passion et de la résurrection, elle est étroitement coordonnée aux observances pascales des communautés primitives (Jean étant originairement en rapport avec l'observance pascale des communautés d'Asie, et les synoptiques avec l'observance commune). En ce qui regarde le troisième évangile en particulier, le même auteur, rallié à l'hypothèse de Norden touchant la composition du livre des Actes, a estimé qu'il y avait pareillement lieu d'y distinguer l'œuvre primitive de Luc, le premier livre à Théophile, et la rédaction canonique du troisième évangile, les prologues des deux livres à Théophile attestant d'ailleurs expressément que le premier livre était consacré au ministère public de Jésus et à sa mort suivie de glorification, ce qui paraît en exclure les récits de la naissance. « D'après les prologues, on pourrait admettre que Luc a écrit vers l'an 80 ; mais les livres que nous avons sont loin de remonter aussi haut, et la compilation du troisième évangile (faite en connaissance du quatrième) n'a dû acquérir sa forme définitive que vers les années 120-130 » (*Nouveau Testament*, p. 411)

§ III. LE CONTENU DU TROISIÈME ÉVANGILE

Aucun plan n'est indiqué dans le livre. Après le prologue (I, 1-4), qui concerne l'œuvre entière que l'on dédie à Théophile et non seulement la relation évangélique, les récits de la naissance (I, 5-11) viennent en manière d'introduction ; dans le corps du livre, on peut distinguer une première partie (III-IX, 50), relative au ministère galiléen, dont Marc a fourni le cadre et la plupart des matériaux ; une deuxième partie (IX, 51-XIX, 27) concerne en apparence le voyage de Galilée en Judée, mais la rédaction y a logé presque tous les récits et enseignements qui ont été empruntés à d'autres sources que Marc ; une troisième partie (XIX, 28-XXI), fondée tout entière sur le second évangile, a pour objet le ministère hiérosolymitain ; une dernière partie (XXII-XXIV) est formée par les récits de la passion et de la résurrection,

et elle contient beaucoup d'éléments qui sont propres à la rédaction de Luc.

Même en faisant la part du style convenu en ces sortes de morceaux, le prologue annoncerait une œuvre composée d'après le témoignage, soigneusement sinon toujours directement recueilli, de ceux qui ont vu les faits dont on va parler et qui ont les premiers prêché le Christ ; il s'agirait de faits certains, d'enseignements authentiques, le tout présenté en bon ordre.

Ce qu'on lit pour commencer ne répond guère à ce programme. Les récits de la naissance dans le troisième évangile n'ont pas plus de consistance que ceux du premier, mais ils sont d'un merveilleux plus sobre, d'un ton plus doux, et ils affectent plus de précision dans les détails. De même que la tradition évangélique avait d'assez bonne heure trouvé expédient d'associer Jean à Jésus, comme précurseur et introducteur de son ministère, cette nouvelle légende établit un rapport analogue entre la naissance du Baptiste et celle du Christ, l'une annonçant pour ainsi dire et recommandant l'autre ; mais ce qu'on raconte touchant la naissance de Jean est en meilleur équilibre que ce qui est dit de Jésus, et il semblerait que ce qui regarde le Christ a été surajouté à la légende du Baptiste, comme si la tradition chrétienne s'était approprié une légende de Jean, conçue d'abord à sa gloire et indépendamment de celle du Christ. Les récits, d'ailleurs, dans leur ensemble, imitent les histoires de naissances miraculeuses que raconte l'Ancien Testament, copient les cantiques d'Israël et tendent à montrer comment Jésus, après son précurseur, est arrivé au monde, non seulement dans les conditions marquées par les prophètes, mais encore dans le plus fidèle des milieux juifs.

Premier tableau (I, 5-25) : annonce de Jean, qui viendra faire ce qu'a écrit d'Élie le prophète Malachie (III, 1, 23-24) ; mise en scène imitée des naissances d'Isaac, Samson, Samuël ; de ce récit il résulterait que Jean sera le précurseur du grand avènement, non précisément celui du Messie.

Deuxième tableau (I, 26-56), coordonné au premier, et comme intercalé entre la conception et la naissance de Jean : annonce de Jésus et visite de Marie à Elisabeth ; Marie est à Nazareth, cousine d'Elisabeth, la première rédaction de la légende l'ayant

rattachée sans doute à la race d'Aaron; elle est fiancée à Joseph, qui est de la race de David; l'échange de propos entre la vierge et l'ange touchant la conception miraculeuse (I, 34-35) a été ajouté dans la rédaction évangélique; le cas d'Elisabeth avait été présenté d'abord en miracle garantissant la qualité messianique de l'enfant qui naîtrait du prochain mariage de Marie avec Joseph, et l'auteur (I, 31-33) trouvait accomplies par là les prophéties relatives à la naissance du Messie (Is. VII, 14). Ainsi s'expliquait la visite de Marie, devenue enceinte, à Elisabeth. Le récit de la visitation montre Elisabeth à l'égard de Marie dans le rôle de Jean à l'égard de Jésus; le cantique (*Magnificat*; I, 46-55), imité du cantique d'Anne, mère de Samuel (I SAM. II, 1-10), ■ été ajouté dans la dernière rédaction, et, faisant pendant au cantique de Zacharie dans le tableau suivant, il était attribué à Elisabeth.

Troisième tableau (I, 57-80): naissance de Jean-Baptiste, en étroite correspondance avec son annonce. Le cantique de Zacharie (I, 67-79), tout en imitation de psaumes, y a été surajouté.

Quatrième tableau (II, 1-40); naissance de Jésus à Bethléem et sa présentation au temple. Afin d'expliquer comment, sa famille habitant Nazareth, Jésus est né à Bethléem, ainsi qu'était censé l'avoir prophétisé Michée (v, 1), le rédacteur a imaginé que le recensement de Quirinius, dont parle Josèphe, avait amené les parents de Jésus à Bethléem, d'où l'ancêtre David était originaire: conçu sous le règne d'Hérode, qui est mort en l'an 4 avant notre ère, Jésus serait né après la déposition d'Archélaüs, advenue en l'an 6 de l'ère chrétienne. Bévue analogue à celles dont est coutumier le rédacteur des Actes. La mise en scène de la naissance est en rapport avec le souvenir de David, l'ancêtre berger; l'intervention collective des anges et leur cantique (II, 13-14), ainsi que la remarque au sujet de Marie (II, 19), se présentent comme des surcharges rédactionnelles. Selon la Loi, Jésus est circoncis le huitième jour après sa naissance (II, 21); selon la Loi encore, le quarantième jour, Marie vient au temple pour le sacrifice de purification, que le narrateur paraît confondre avec le rachat du premier-né; un vieux saint et une sainte vieille saluent de leurs voix prophétiques l'enfant Christ

(II, 25-38) ; mais le cantique de Siméon (II, 26-32) et les indications spéciales concernant Marie (dans II, 34-35) ont été ajoutés dans la rédaction. La Loi étant satisfaite, la sainte famille retourne à Nazareth, et la grâce de Dieu est sur l'enfant (II, 39-40).

L'anecdote de Jésus à douze ans (II, 41-52) est pour combler une lacune entre les récits de la naissance et ceux du ministère galiléen. Jésus s'y comporte en Fils de Dieu, au grand étonnement de ses père et mère : ce thème de l'enfant prodige aura donc été introduit dans la légende du Christ sans égard au récit de la naissance miraculeuse. La ligne concernant les souvenirs de Marie (dans II, 51) y est encore une surcharge.

On voudrait être assuré que la date par laquelle commencent les récits du ministère galiléen représente une donnée traditionnelle et que l'apparition historique de Jésus se place « en la quinzième année du gouvernement de Tibère » ; l'accumulation des synchronismes (III, 1-2), qui semblent avoir été librement puisés dans Josèphe, est imputable au rédacteur et comprend pour le moins une erreur par rapport à Annas, qui fut grand-prêtre de l'an 6 à l'an 15, et qui ne l'était plus en 28-29. Les récits concernant la prédication de Jean, le baptême de Jésus, la tentation au désert (III, 2-22 ; IV, 1-13) sont, comme ceux de Matthieu (III, IV-11), construits d'après Marc et le recueil de sentences. Dans la notice de Jean (III, 2-6), la citation d'Isaïe (XL, 3-5) a été prolongée. L'enseignement du Baptiste (III, 7-9 ; Mt. III, 7-10), adressé à « la foule », est suivi de conseils particuliers qui sont donnés, sur leur demande, au commun des auditeurs, aux publicains, aux soldats (III, 10-14) : amplification rédactionnelle et supplément facile aux instructions évangéliques. Rédactionnel aussi, mais dans l'esprit de la tradition, est l'encadrement (III, 18) donné à la déclaration de Jean touchant son rôle de précurseur et la distinction des deux baptêmes (III, 16-17 ; Mc. I, 7-8 ; Mt. III, 11-12). De même la notice relative à l'arrestation de Jean (III, 19-20), anticipée parce que le rédacteur n'a pas l'intention de reproduire plus loin le long récit de Marc (VI, 17-29) touchant la mort du Baptiste. La description du baptême (III, 20-22) est plutôt abrégée de Marc (I, 9-11), mais tournée de façon à relever les circonstances miraculeuses du fait et surtout à le présenter en prototype des cérémonies

baptismales dans les communautés chrétiennes. A ce récit a été annexée artificiellement une généalogie du Christ, que supporte une indication relative à l'âge qu'avait Jésus en ce commencement de sa manifestation au monde (III, 23-38). Comme celle de Matthieu, cette généalogie avait été construite d'abord pour établir l'origine davidique de Jésus en tant que fils de Joseph ; mais la série des ancêtres, entre David et Salathiel, entre Zorobabel et Joseph, n'est pas la même que dans Matthieu ; divergence sans portée, puisque les deux généalogies sont également fictives. Pour le récit de la tentation (IV, 1-13), l'évangéliste a combiné Marc (I, 12-13) avec le récit de la triple épreuve qui a été mis à contribution par Matthieu (IV, 1-11) ; l'ordre des deux dernières tentations a été interverti parce que l'on a, semble-t-il, trouvé avantage, la première tentation ayant eu lieu au désert, à localiser entre le désert et Jérusalem la tentation des royaumes, afin de pouvoir, après la troisième tentation, ramener Jésus de Jérusalem en Galilée.

Pour l'entrée de Jésus en son ministère le rédacteur a voulu une scène à effet, comme est, au commencement des Actes (II), celle de la pentecôte. Il a donc amplifié (IV, 14-15) la notice de Marc (I, 14) sur le retour en Galilée, laissant tomber comme insignifiant le sommaire de l'enseignement attribué à Jésus ; puis, après avoir signalé en bloc une tournée de prédication à grand succès dans les synagogues, il amène Jésus à Nazareth et construit sur l'anecdote empruntée à Marc (VI, 1-6) un large tableau, symbolique de la réprobation des Juifs au profit des Gentils (IV, 16-30). A cette fin, le bref récit de Marc s'enrichit d'une citation d'Isaïe (LX, 1-2 ; LVIII, 6), programme messianique (parallèle à celui de VII, 22), qui est censé fournir le thème de la prédication ; d'un proverbe nouveau : « Médecin, guéris-toi », dont il est fait application plus ou moins naturelle au cas de Jésus, qui n'a pas fait à Nazareth (cf. Mc. VI, 5) les miracles qu'il est censé avoir déjà opérés à Capharnaüm (IV, 23) ; puis d'un commentaire rattaché à la sentence principale (IV, 24) : « Nul prophète n'est agréé en son pays », pour lui faire signifier, en l'illustrant par les cas d'Elie chez la veuve de Sarepta, et du Syrien Naaman guéri par Elisée, l'accession des Gentils au salut (IV, 25-27) ; enfin de l'évasion miraculeuse (IV, 28-30), figure du

triomphe du Christ sur ses meurtriers et du triomphe du christianisme sur ses persécuteurs. Reprenant ensuite le fil de Marc, l'évangéliste ramène Jésus vers le lac de Tibériade, mais il pense devoir l'arrêter à Capharnaüm, ce qui a pour conséquence de renvoyer la vocation des disciples après la prédication dans la synagogue et la guérison du démoniaque (iv, 31-37 ; Mc. I, 21-28), la guérison de la belle-mère de Simon-Pierre (iv, 38-39 ; Mc. I, 29-31), les miracles de la soirée (iv, 40-41 ; Mc. I, 32-34), le départ clandestin de Jésus et sa prédication dans les bourgs voisins. La vocation des quatre premiers disciples (v, 1-II), qui retient peu de chose du récit de Marc (I, 16-20), emprunte sa mise en scène au discours des paraboles (Mc. iv, 1), et, en s'incorporant la pêche miraculeuse, mythe de l'apostolat chrétien, devient un récit symbolique, du même genre que la prédication à Nazareth. Comme le mythe a dû se relier d'abord aux apparitions du Christ ressuscité, notre rédacteur, qui ne veut d'apparitions qu'à Jérusalem, l'anticipe, à la gloire de Pierre, dans la vocation des premiers disciples. Les apologistes sont déjà passablement hardis en estimant que c'est là ce que Luc appelle une relation suivie ; ils doivent dépasser la mesure en soutenant que c'est là ce que Luc appelle une relation véridique des faits accomplis.

La vocation des quatre disciples étant ainsi racontée, l'on suit Marc pour l'histoire du lépreux (v, 12-16 ; Mc. I, 40-45) ; puis viennent le paralytique (v, 17-26 ; Mc. II, 1-12), la vocation de Lévi et le propos sur la fréquentation des pécheurs (v, 27-32 ; Mc. II, 13-17), la question du jeûne (v, 33-34 ; Mc. II, 18-22), les anecdotes sabbatiques (vi, 1-II ; Mc. II, 23-III, 6). Arrivé là, l'évangéliste transpose après le choix des apôtres (vi, 12-16 ; Mc. III, 13-19) la scène de prédication et de miracles au bord du lac (vi, 17-19 ; Mc. III, 7-12), et il met celle-ci en plaine, pour servir d'introduction au discours qui, dans Matthieu (iv, 23-v, 1) est tenu sur la montagne. Mais, tandis que Matthieu a augmenté de sentences prises d'ailleurs le discours que lui fournissait la source commune, notre évangéliste, qui y a fait quelques additions, paraît y avoir surtout pratiqué des coupures. Sans doute a-t-il conservé la forme primitive des béatitudes (vi, 20-23 ; cf. Mt. v, 3-12), mais c'est lui, probablement, qui les aura doublées

de malédictions (vi, 24-26). Par un artifice assez maladroit il y rattache les instructions concernant l'amour des ennemis (vi, 27-36 ; Mt. v, 39-48) ; il a dû connaître au moins une partie de ce qu'on lit dans Matthieu touchant le perfectionnement de la Loi par l'Évangile, et il n'aura voulu conserver en cette place que le précepte de la charité. Les antithèses de la source tendaient à prouver que le christianisme est une autre religion que le judaïsme, et l'apologie du rédacteur est, au contraire, fondée sur le principe de leur essentielle identité. Il a intercalé dans la leçon sur les jugements et la correction fraternelle (vi, 37-38, 41-42 ; Mt. xii, 1-4) la comparaison de l'aveugle qui conduit un autre aveugle (vi, 39) et celle du maître et du disciple (vi, 40), que Matthieu (xv, 14 ; x, 24-25) introduit dans un autre contexte. Il garde plus exactement que Matthieu la comparaison des arbres et de leurs fruits (vi, 43-45 ; Mt. vii, 15-20 ; xii, 33-35) ; mais il a coupé, pour en donner la majeure partie ailleurs, l'avertissement à ceux qui attendent de leurs relations personnelles avec le Christ une place dans le royaume de Dieu (vi, 46 ; cf. xiii, 26-27 ; Mt. vii, 21-23). Le discours se termine, comme dans Matthieu (vii, 24-27), par la comparaison des deux maisons (vi, 47-49).

Après le discours vient, comme elle était probablement dans le recueil de sentences, la guérison du serviteur de l'officier de Carpharnaüm (vii, 1-10 ; Mt. viii, 5-13) ; l'intervention des amis du centurion est une addition rédactionnelle, qui tend à accentuer le symbolisme du récit. La résurrection du fils de la veuve (vii, 11-17) appartient aussi à la rédaction, inventé là pour justifier ce que Jésus, dans sa réponse aux envoyés du Baptiste, va dire (vii, 22) des morts qu'il a ressuscités. Le message de Jean, la réponse de Jésus et les propos concernant le Baptiste (vii, 18, 35 ; Mt. xi, 2-19) viennent du recueil de sentences ; entre la question de Jean et la réponse de Jésus, la rédaction, à l'appui de celle-ci, ajoute (vii, 21) un flot de miracles que Jésus est censé accomplir dans l'instant même. A la réflexion sur le rapport qui existe entre Jean et l'avènement du royaume (Mt. xi, 12-13), qui est réservée pour un autre contexte (xvi, 16), se substitue (vii, 29-30) la remarque touchant l'attitude des pharisiens et celle des pécheurs à l'égard de Jean, donnée ailleurs

par Matthieu (xxi, 31-32). La rédaction de Luc a en propre l'histoire de la pécheresse (vii, 36-50), où est encadrée la parabole des Deux débiteurs (vii, 41-43) ; l'histoire, qui s'inspire du récit de l'onction dans Marc (xiv, 3-9), est mal adaptée à la parabole ; celle-ci a dû exister d'abord indépendamment du récit et peut-être en dehors de la tradition chrétienne. Une notice concernant les femmes qui suivaient Jésus est insérée ici (viii, 1-3), en prévision du rôle qui leur appartiendra dans la découverte du tombeau vide (xxiii, 55-xxiv, 10).

Une transition artificielle amène le discours des paraboles (viii, 4-18), dont la mise en scène (Mc. iv, 1) a été utilisée antérieurement (v, 1-3). L'on donne, d'après Marc (iv, 2-25), en abrégé un peu et unifiant la composition, le Semeur, la demande d'explication des disciples et la double réponse de Jésus, les sentences qui suivent, mais non les deux dernières paraboles (la Semence, Mc. iv, 26-29, étant omise, et le Sénévé, Mc. iv. 30-32, étant réservé pour un autre contexte, xiii, 18-19), ni la conclusion du récit, parce qu'on a jugé bon de placer en cet endroit la sentence sur les vrais parents (viii, 19-21 ; Mc. iii, 31-35). Par un nouvel artifice de transition l'on rejoint Marc, et l'on raconte d'après lui la traversée du lac et le miracle de la tempête apaisée (viii, 22-26 ; Mc. iv, 35-41), la guérison du possédé de Gérasa (viii, 26-39 ; Mc. v, 1-20), la guérison de l'hémorroïsse et la résurrection de la fille de Jaïr (viii, 40-56 ; Mc. v, 21-43), la mission des Douze (ix, 1-6 ; Mc. vi, 7-13), les propos tenus à l'entour d'Hérode (ix, 7-9 ; Mc. vi, 14-16), puis, tout aussitôt, en laissant tomber le récit de la mort de Jean (Mc. vi, 17-29), la première multiplication des pains (ix, 10-17 ; Mc. xi, 30-44), qui est ici la seule, et que suit immédiatement la confession de Pierre. Une longue section de Marc (vi, 45-viii, 26), reproduite en Matthieu (xiv, 26-xvi, 12), manque ainsi dans le troisième évangile : il est probable que cette section est secondaire dans Marc et que Luc ne l'y a point trouvée ; le rédacteur aura connu Marc avec la section complémentaire, dont il a utilisé ailleurs quelques indications, mais il n'aura pas jugé bon d'adopter l'ensemble, soit pour éviter les doubles emplois, soit parce que certains morceaux auraient été choquants pour ses lecteurs ou auraient mal servi ses intentions apologétiques.

Ce n'est pas à dire que la confession de Pierre n'ait pas été autrement amenée par Luc : dans la rédaction actuelle ce morceau ne tient à rien, et l'on a l'impression d'une lacune ou d'une coupure après la multiplication des pains. La rédaction canonique de la confession (ix, 18-21) a suivi Marc (viii, 27-30), mais elle laisse tomber entre la première annonce de la passion (ix, 22 ; Mc. viii, 31) et la leçon du renoncement, avec le mot sur la parousie prochaine (ix, 23-27 ; Mc. viii, 34-ix, 1), la remontrance de Pierre à Jésus et la réprimande énergique du Christ à l'apôtre (Mc. viii, 32-33). Le récit de la transfiguration (ix, 28-36 ; Mc. ix, 2-9) n'est que légèrement retouché, mais on a supprimé tous les propos qui suivent (Mc. ix, 9-13), n'en retenant que le trait du silence gardé par les disciples au sujet du miracle. La guérison de l'épileptique (ix, 37-43) est abrégée de Marc (ix, 14-27), et l'on en laisse tomber la conclusion (Mc. ix, 28-29). A la notice qui précède, dans Marc (ix, 30) la seconde annonce de la passion (ix, 44-45 ; Mc. 31-32), est substituée une indication générale (ix, 43), de sens contraire à ce que dit Marc. Sans mentionner le retour à Capharnaüm, on rapporte la querelle des disciples pour la première place (ix, 46-48 ; Mc. ix, 33-37), et l'anecdote de l'exorciste étranger (ix, 49-50 ; Mc. ix, 38-40) ; puis Marc est subitement abandonné, le rédacteur connaissant d'ailleurs les sentences que le second évangile (ix, 41-50) ajoute en cet endroit. Avant de retrouver la suite de Marc, nous voyons rattacher au voyage de Judée quantité d'anecdotes et de sentences, qui, probablement, dans les sources où on les a prises, étaient sans indication de temps ni de lieu.

La formule solennelle d'introduction au voyage : « Quand advint le terme fixé pour son ravissement » au ciel (cf. Act. I, 1), se perd dans une anecdote mal venue (ix, 51-56), recueillie ou inventée par la rédaction à raison du symbolisme qu'on y a voulu mettre. Luc a pu annoncer ainsi le départ de Jésus pour la Judée ; mais l'anecdote du bourg samaritain où Jésus n'est pas reçu ne vaut que par sa signification, tout comme la traversée de la Samarie, conçue pour préfigurer l'évangélisation des païens, mais qui ne correspond à aucune réalité par rapport à Jésus (cf. Mt. x, 5-6). A cette anecdote ont été rattachées trois réponses faites par le Christ à des personnes qui

voulaient le suivre : les deux premières (ix, 57-60) se rencontrent dans Matthieu (viii, 19-22) ; la troisième (ix, 61-62) est, comme les deux autres, un proverbe populaire que l'on a voulu adapter au thème du salut chrétien. Les deux premières sentences voisinaient probablement dans la source avec le discours de mission, présenté ici (x, 1-19), non comme un discours aux douze apôtres, qui en ont eu l'abrégé plus haut (ix, 1-5), mais à soixante-douze disciples, improvisés pour la circonstance, que Jésus emploie comme avant-courriers dans la présente mission : mise en scène inventée pour présager l'évangélisation de tous les peuples. Le corps même de l'instruction (x, 2-11) doit être plus conforme dans Luc à la source commune qu'il ne l'est dans Matthieu (x, 7-16) ; l'invective contre les cités galiléennes (x, 12-15 ; Mt. xi, 21-24) a été insérée avant la conclusion du discours (x, 16 ; Mt. xi, 1). Le succès des disciples et le jugement qu'en porte Jésus (x, 17-20) n'ont pas plus de réalité que la mission des soixante-douze, et ils ont le même caractère symbolique. Dans la prière d'action de grâces, qui vient ensuite (x, 21-22 ; Mt. 25-27), la dernière strophe (Mt. xi, 28-30) est remplacée par une parole aux disciples (x, 23-24 ; Mt. xiii, 16-17), où ceux-ci sont félicités de voir l'accomplissement des prophéties anciennes. L'apologétique du rédacteur trouvait là son compte plus facilement qu'en des propos où le christianisme apparaît trop visiblement comme ayant sa vie propre dans le culte de Jésus.

C'est par un artifice de rédaction (x, 29) que la parabole du Samaritain (x, 30-37) a été rattachée à la question du grand précepte (x, 25-28 ; Mc. xii, 28-34 ; Mt. xxii, 35-40) ; et c'est à cause du Samaritain que les deux morceaux ainsi associés figurent dans la relation du prétendu voyage de Samarie ; par elle-même la question du grand précepte n'était point localisée, mais la parabole semblerait plutôt conçue comme dite à Jérusalem. L'anecdote des deux sœurs (x, 38-42) paraît avoir été conçue ou arrangée pour le symbole, Marthe représentant le judaïsme ou le judéochristianisme, et Marie le christianisme de la gentilité. Dans la leçon de la prière (xi, 1-4), l'oraison dominicale n'a pas certaines demandes qui sont dans Matthieu (vi, 9-13), mais il n'en résulte pas que la forme de la prière dans

Luc soit en tout primitive. Suivent, sur ce thème de la prière, la parabole de l'Ami importun (xi, 5-8), fable dépourvue de signification morale, choquante en son application à Dieu, empruntée peut-être à la tradition rabbinique ; puis les sentences et comparaisons concernant l'exaucement (xi, 9-13), qui viennent probablement du recueil de sentences (cf. Mt. vii, 1-11). Le rédacteur combine à sa façon (xi, 14-36) la dispute sur les exorcismes (Mt. xii, 22-30, 43-45 ; Mc. iii, 22-27) et le refus de signe céleste (Mt. xii, 38-40), qui se suivaient dans la source ; il a réservé pour un autre contexte (xii, 10) la parole sur le blasphème contre l'Esprit, et entre les deux morceaux de ce développement il a inséré, ou plutôt construit lui-même, un doublet (xi, 27-28) de la sentence concernant les vrais parents, logée par lui après le discours des paraboles (viii, 19-21). Pour le signe de Jonas (xi, 36), il a évité la précision compromettante des trois jours et des trois nuits. La comparaison de la lampe sur le support (xi, 33), déjà rapportée (viii, 13) d'après Marc, revient ici d'après le recueil de sentences (cf. Mt. v, 15), conjuguée avec celle de l'œil lumière du corps (xi, 34-36 ; Mt. vi, 22-23), non sans que l'évangéliste ait l'air de s'empêtrer quelque peu dans sa paraphrase. D'une enfantine gaucherie est le procédé par lequel la fulgurante invective contre les pharisiens (Mt. xxiii, 1-36), par elle-même oracle d'un prophète chrétien contre le peuple et la ville qui ont crucifié Jésus, devient un propos de table (xi, 37-52), les menaces étant, pour leur donner un faux air de conversation, découpées en deux séries, l'une contre les pharisiens en général, l'autre contre les docteurs de la Loi ; une partie de la prophétie menaçante qui, dans la source, servait de péroraison au discours, est comme dissimulée entre la deuxième et la troisième apostrophe aux scribes. La notice finale (xi, 53-54) ménage une transition quelconque aux enseignements qui suivent.

Ces enseignements sont des sentences qu'on dirait prises un peu au hasard dans Marc et dans le recueil de discours, et qui ont été reliées entre elles par de menus artifices rédactionnels : parole sur le levain des pharisiens (xii, 1 ; Mc. viii, 15 ; Mt. xvi, 6), avec glose du rédacteur ; exhortation à professer courageusement l'Évangile (xii, 2-9), logée par Matthieu (x, 26-33) dans le

discours de mission ; déclaration sur le blasphème contre l'Esprit (xii, 10), qu'on eût mieux fait de laisser dans la dispute sur les exorcismes (Mt. xii, 32 ; Mc. iii, 28-29) ; promesse d'assistance de l'Esprit aux disciples comparaisant devant les tribunaux juifs ou païens (xii, 11-12), logée par Marc (xiii, 9-11) dans le discours apocalyptique, par Matthieu (x, 19-20) dans le discours de mission ; parabole du Riche insensé (xii, 16-21), avec son préambule (xii, 13-15) inventé probablement pour servir d'introduction à la parabole, celle-ci étant d'ailleurs peu originale et de commune sagesse, mais facile à tirer au sens de l'évangéliste ; avertissement contre la préoccupation des biens terrestres (xii, 22-31), inséré par Matthieu (vi, 25-33) dans le discours sur la montagne ; parole sur le trésor au ciel (xii, 32-34 ; Mt. vi, 20-21), tournée en prescription directe de l'aumône ; exhortation à la vigilance en prévision du jugement (xii, 35-40), morceau secondaire et allégorique, apparenté à la parabole des Vierges dans Matthieu (xxv, 1-13), et complété par la comparaison du voleur de nuit (Mt. xxiv, 43-44) ; comparaison des deux serviteurs, le bon et le mauvais (xii, 41-46 ; Mt. xxiv, 45-51), suivie d'une glose (xii, 47-48) qu'on dirait inspirée par la parabole des Talents (Mt. xxv, 14-30) ; annonce des divisions que l'Évangile produira dans les familles (xii, 51-53 ; Mt. x, 34-36), amenée par une transition visiblement cherchée (xii, 49-50) ; remarque sur les signes du temps, que les incroyants ne savent pas comprendre (xii, 54-56 ; cf. Mt. xvi, 2-3), en rapport avec les préoccupations apocalyptiques des premières communautés ; enfin, attachée par une suture trop mécanique (xii, 57), la comparaison de l'homme qui s'exposerait à condamnation et emprisonnement s'il ne concluait en temps opportun arrangement avec sa partie (xii, 58-59 ; Mt. v, 25-26), conseil de sagesse vulgaire, dont la tradition évangélique fait une application assez gauche à la matière du salut.

Comme les incidents visés dans les propos suivants (xiii, 1-5) sont compris en pronostics de la ruine qui attend le peuple juif, et qu'il en va de même pour la parabole du Figuier (xiii, 6-9), qui correspond pour le sens à la malédiction du figuier stérile dans Marc (xi, 12-14, 20), il est probable que ces récits ont été arrangés et la parabole adaptée à ses fins par le rédac-

teur. L'histoire sabbatique qui vient ensuite (xiii, 10-17) a été conçue en illustration d'un argument contre l'observance pharisaïque, et l'on est bien tenté, eu égard au contexte, de prendre la guérison de la femme pour une allégorie signifiant le salut de la gentilité. Car les paraboles du Sénevé et du Levain (xiii, 18-21; Mt. xiii, 31-33; Mc. iv, 32) concernent les rapides progrès du christianisme dans le monde romain. Dans un paquet mal lié (xiii, 22-30), l'on peut reconnaître l'allégorie de la porte étroite (xiii, 22-24; Mt. vii, 13-14); un morceau apparenté à la parabole des Vierges, si ce n'en est un débris (xiii, 29; cf. Mt. xxv, 11-12); l'avis à ceux qui croiraient avoir pour le jour du jugement une sauvegarde dans leurs relations personnelles avec Jésus (xiii, 26-27; Mt. viii, 22-23), forme primitive de cette sentence, mais oracle d'un prophète chrétien contre les Juifs incrédules; la déclaration touchant les élus qui viendront des quatre coins du monde prendre la place des enfants d'Abraham (xiii, 28-29; Mt. vii, 11-13), autre oracle qui suppose commencée, en dépit des Juifs, l'évangélisation des païens; en rapport avec ce thème, application du dicton sur les premiers qui seront derniers, et les derniers premiers (xiii, 30; Mt. xix, 30). La réponse à la menace d'Hérode Antipas (xiii, 31-33) contient deux éléments, dont le second vient en surcharge pour amener l'apostrophe à Jérusalem (xiii, 34-35), détachée du discours contre les pharisiens et que le rédacteur n'avait pas osé mettre en propos de table. Le corps de l'anecdote (xxiii, 31-32), imité d'Amos (vii, 10-17), avec une prédiction certaine de la mort de Jésus, n'a rien d'historique et fait préambule à la malédiction contre Jérusalem.

Une nouvelle histoire sabbatique se présente (xiv, 1-6), ébauchée encore en illustration d'un argument, mais cette fois sans arrière-pensée symbolique. S'y rattachent une leçon de commune sagesse touchant la façon de se comporter quand on est invité à un repas (xiv, 7-11), où s'insinue vers la fin quelque préoccupation allégorique; le conseil de ne prendre pour convives que les miséreux (xiv, 12-14), tiré probablement de la parabole qui suit, en conformité de l'idéal proposé dans les Actes aux communautés; enfin la parabole du Festin (xiv, 5-24), allégoriquement traitée, comme dans Matthieu (xxii, 2-10), mais en res-

tant plus près de la fable primitive. Revient la leçon du renoncement (xiv, 25-27; Mt. vii, 37-38), cette fois d'après le recueil de sentences. Les comparaisons de l'homme qui veut bâtir une tour (xiv, 28-30), du roi qui veut s'en aller en guerre (xiv, 31-33), d'où qu'elles viennent, ne s'adaptent pas sans quelque effort à la leçon du renoncement; et il en va de même pour la comparaison du sel (xiv, 34-35; Mt. v, 13; Mc. ix, 50).

Par leur mise en scène (xv, 11-12) les trois paraboles du pardon divin : Brebis perdue (xv, 3-7; Mt. xviii, 12-14), Drachme perdue (xv, 8-10), Fils prodigue (xv, 11-32), sont tournées en apologie de Jésus contre les pharisiens. La comparaison de la pièce de monnaie égarée semble moins heureuse que celle de la brebis, et elle n'a pu être après coup calquée sur celle-ci. Dans la troisième parabole un thème de fils perdu et retrouvé (xv, 11-24), parallèle au thème de la brebis, a été développé en allégorie de l'attitude que le rédacteur prête aux Juifs à l'égard des païens convertis. La parabole de l'Econome infidèle (xvi, 1-7), celle du Riche et de Lazare (xvi, 19-31) sont plutôt développées en critique directe des pharisiens. Celle de l'Econome est un récit parfaitement immoral, que la tradition a cru pouvoir utiliser en en tirant des applications édifiantes (xvi, 8-12), auxquelles le rédacteur adapte la comparaison des deux maîtres qu'on ne peut servir en même temps (xvi, 13; Mt. vi, 24). La remarque sur le mécontentement des pharisiens avarés, et la réplique de Jésus (xvi, 14-15; cf. xviii, 9-14) sont un artifice rédactionnel en vue d'introduire quelques sentences pour lesquelles sans doute on n'aura pas trouvé de meilleure place : parole sur le royaume de Dieu, qui, depuis Jean, succède à la Loi (xvi, 16; Mt. xi, 12-13); déclaration sur la pérennité de la Loi entière (xvi, 17), emprunt inattendu au discours sur la montagne (Mt. v, 18); réprobation sommaire du divorce (xvi, 18; Mt. v, 32; Mc. x, 11-12). L'intention de cet assemblage plutôt singulier paraît être de signifier le véritable accomplissement de la Loi, à quoi se rapporte aussi bien la conclusion de la parabole suivante. Cet appendice (xvi, 27-31) dénonce, en effet, l'endurcissement et la réprobation des Juifs, incapables de voir l'accomplissement des prophéties dans le Christ ressuscité. Le corps du récit (xvi, 19-26), adaptation chrétienne d'un thème de conte,

concerne simplement le bonheur éternel du pauvre et le tourment éternel du riche.

La monition contre le scandale des petits (xvii, 1-2 ; Mt. xviii, 6-7), la recommandation du pardon (xvii, 3-4 ; Mt. xviii, 21-22) sont morceaux du recueil de sentences, placés bout à bout devant la comparaison du service d'un maître avec le service de Dieu (xvii, 7-10), c'est-à-dire avec la vie chrétienne comme on la comprit bientôt dans les communautés organisées. Artificiellement dédoublée du récit de Marc (I, 40-45), l'histoire des dix lépreux (xvii, 11-19) est un tableau symbolique où le Samaritain reconnaissant fait honte aux Juifs ingrats. Comme il ne répudie en aucune façon l'idée du grand avènement, l'évangéliste amène, après en avoir déduit un préambule de sa façon (xvii, 20-21), un discours apocalyptique (xvii, 22-37), déjà utilisé dans Marc (xiii, 21) et surtout dans Matthieu (xxiv, 27-28, 37-41), qui l'a incorporé au grand discours eschatologique. De même caractère que l'Ami importun (xi, 58) est la parabole de la Veuve et du juge (xviii, 1-5), qu'une application eschatologique (xviii, 6-8) coordonne au précédent discours. L'histoire du Pharisien et du publicain (xviii, 9, 14), conçue peut-être d'après les types évangéliques du pharisien incrédule et du publicain croyant, devient en son application une menace prophétique contre le judaïsme.

Avec l'anecdote des enfants (xviii, 15-17), l'on rejoint Marc (x, 13-16), d'après lequel sont ensuite rapportées l'anecdote du jeune homme riche et les leçons qui s'y rattachent (xviii, 18-30 ; Mc. x, 17-30) ; puis la dernière annonce de la passion (xviii, 31-33 ; Mc. x, 32-34), en laissant tomber la majeure partie du préambule dans Marc et en omettant la requête des fils de Zébédée (Mc. x, 35-40). Ainsi l'aveugle de Jéricho (xviii, 35-43) ; Mc. x, 46-52) est introduit après l'annonce de la passion ; mais le miracle vient avant l'entrée dans la ville, pour faire place à l'histoire de Zachée, (xix, 1-10), qui se passe à Jéricho. Après l'aveugle, qui figure les recrues du judéochristianisme, Zachée, doublet du publicain Lévi (v, 27-29), figure les recrues de l'hellénochristianisme, la fortune de l'Évangile se dessinant ainsi dans la perspective de la parousie, que la parabole des Mines (xi, 12-27) va montrer en un recul prophète. Rien de plus tendancieux que

le préambule (xix, 11) qui annonce, ni de plus arbitraire que les gloses par lesquelles s'effectue la métamorphose du thème parabolique de la rétribution (cf. Mt. xxiv, 14-30) en allégorie apocalyptique. Mais il est à présumer que le rédacteur a effacé par ces ingénieuses manipulations l'indication historique, maintenue par Luc d'après la source de Marc, touchant les dispositions dans lesquelles Jésus était venu à Jérusalem.

Abrégé de Marc (xi, 1-10), le récit de la manifestation messianique au mont des Oliviers (xix, 28-38) s'enrichit de deux additions secondaires : protestation des pharisiens contre les acclamations des disciples, et réplique de Jésus (xix, 39-40 ; cf. Mt. xxi, 14-16) ; élégie prophétique de Jésus pleurant sur Jérusalem (xix, 41-44). Ce n'est point par hasard que ce dernier morceau se trouve occuper la place donnée dans Marc (xi, 13-14, 20-21) à l'histoire du figuier desséché. Le récit de l'expulsion des vendeurs (xix, 45-46 ; Mc. xi, 15-17) est extrêmement bref. Les notices particulières de Marc touchant les allées et venues de Jésus entre Jérusalem et Béthanie sont remplacées par une indication générale (xix, 47-48 ; cf. Mc. xi, 18-20), qui sera reprise et complétée ultérieurement (xxi, 37-38). Marc est fidèlement suivi pour la question des prêtres (xxi, 1-8 ; Mc. xi, 27-33), la parabole des Vignerons meurtriers (xx, 9-19 ; Mc. xii, 1-12), la question des scribes à propos du tribut (xx, 20-26 ; Mc. xii, 13-17), celle des sadducéens sur la résurrection (xx, 27-40 ; Mc. xii, 18-27, 34), le mot sur le Christ seigneur de David (xx, 41-44 ; Mc. xii, 35-37), l'avertissement sommaire contre les pharisiens (xx, 45-47 ; Mc. xii, 38-40), la veuve aux deux liards (xxi, 1-4 ; Mc. xii, 41-44). Le discours apocalyptique (xxi, 5-36) vient aussi de Marc (xiii, 1-31, 33-37) ; mais la mise en scène est arrangée de façon à en faire le dernier discours public du Christ ; sans compter les retouches de détail, on remarque surtout l'omission de la parole touchant le jour du grand avènement (Mc. xiii, 32), et la refonte complète de la péroraison (xxi, 34-36). La notice finale (xxi, 37-38), touchant les habitudes de Jésus et l'assiduité de la foule à ses prédications, achève l'encadrement du discours ; par une rencontre qui probablement n'a rien de fortuit, elle semblerait dépendre du récit concernant la femme adultère, disparu de la tradition.

synoptique et depuis interpolé dans le quatrième évangile (Jn) VII, 53-VIII, 11).

Dans le récit de la passion, le complot des magistrats juifs et la trahison de Judas (xxii, 1-6 ; Mc. xiv, 1-2, 10-11) sont rapprochés l'un de l'autre, comme devait les présenter la source de Marc. Le récit de l'onction (Mc. xiv, 3-9) est omis, parce que Luc ne l'a pas connu ou qu'il en a perçu le caractère adventice, et que le rédacteur l'a anticipé dans l'histoire de la pécheresse (vii, 36-50). Les préparatifs du festin pascal (xxii, 7-13) sont décrits d'après Marc (xiv, 12-16). Pour la relation de la cène, les deux éléments que contient le récit de Marc (xiv, 22-25), élément eschatologique primitif, et élément mystique venu de Paul, sont plus faciles à discerner dans le texte ordinaire de notre évangile (xxii, 14-18, 19-20) ; mais les variantes que présentent certains témoins donnent à penser que le second élément presque en entier (les mots : « pour vous donné », à la fin de xxii, 19, et 20) est une interpolation ; il est même probable que Luc n'avait parlé ni de corps ni de sang, mais, d'après la source de Marc et la plus ancienne tradition, de pain mangé, de vin bu pour la dernière fois par le Christ avant le grand avènement. L'annonce de la trahison (xxii, 21-23), peut-être dérivée de Marc (xiv, 18-21), a été tournée de façon à fournir une suite quelconque aux paroles concernant le pain et le vin de la cène. Inattendue dans ce contexte est la dispute des disciples au sujet de la primauté, pour amener la leçon du service, combinée avec la promesse des trônes (xxii, 24-30 ; Mc. ix, 35 ; x, 42-45 ; Mt. xix, 28). L'annonce du reniement de Pierre (xxii, 31-34), empruntée à Marc (xiv, 27-31), vient plutôt en retouche d'une prophétie concernant le rôle éminent de Pierre dans la fondation de l'Eglise. Quant aux recommandations dernières (xxii, 35-38), annonce des dangers qui attendent les disciples et de la passion qui vient, avec le mot sur les deux épées, c'est un développement rédactionnel où l'on a voulu aussi marquer la prescience de Jésus.

Le récit de Gethsémani (xxii, 39-46), plus simple dans son économie générale que celui de Marc (xiv, 26, 32-42), pourrait être fondé sur la source même du second évangile ; le passage concernant l'apparition de l'ange et la sueur de sang (xxii, 43-44), qu'il soit authentique ou non dans notre livre, repré-

sente un développement secondaire de la tradition. Le récit de l'arrestation (xxii, 47-53) corrige certains traits de Marc (xiv, 43-49) et il introduit, avant le discours que Jésus est censé avoir adressé aux membres du sanhédrin venus pour l'arrêter, un miracle mesquin, la guérison de l'oreille coupée au serviteur du grand-prêtre par un des disciples qui avait une épée. Il n'est pas question de la fuite des disciples, et l'évangéliste a eu soin de ne pas la faire prédire par Jésus, parce que, se proposant de supprimer les apparitions du Ressuscité en Galilée, il veut retenir les disciples à Jérusalem. L'omission de la séance nocturne du sanhédrin (Mc. xiv, 55-64) résulte probablement de ce que Luc n'en avait pas trouvé trace dans la source de Marc ; mais, pour remplir la fin de la nuit où eut lieu l'arrestation, le rédacteur a quelque peu délayé la scène du triple reniement (xxii, 54-62 ; Mc. xiv, 53-54, 66-72), et il l'a dramatisée par la présence de Jésus, dont un regard vient éveiller chez Pierre la mémoire et le repentir ; il emprunte ensuite à Marc (xiv, 65) la scène de dérision chez le grand-prêtre (xxii, 63-65), et il prend aussi à la séance nocturne de Marc (xiv, 60-64) les détails qu'il met dans la réunion matinale du sanhédrin (xxii, 66-71).

Ce peut être par influence de la source de Marc, que, dans la relation du procès devant Pilate (xxiii, 1-3, 16-25 ; Mc, xv, 1-15), l'accusation du sanhédrin précède l'interrogatoire de Jésus par le procureur. Mais, aussitôt après l'aveu de Jésus, qui, dans la source, motivait la condamnation, l'évangéliste introduit une déclaration formelle d'innocence, qui provoque l'incident nécessaire pour amener la comparution devant Hérode (xxiii, 4-15). Ce doublet du jugement est fiction pure, conçue dans un intérêt apologétique et censée accomplissement de prophétie (cf. Act. iv, 25-28) ; beaucoup en attribuent l'invention à l'évangéliste lui-même ; mais peut-être celui-ci n'a-t-il fait qu'exploiter un récit de la passion où la responsabilité de la mort du Christ était hardiment transportée de Pilate à Hérode, comme dans l'évangile apocryphe de Pierre. On rejoint Marc pour l'incident de Barabbas, ajouté, à ce qu'il semble, dans la rédaction, comme celui d'Hérode, et autour duquel se multiplient les déclarations d'innocence nonobstant lesquelles Pilate

est censé avoir été contraint de satisfaire la haine des Juifs en livrant Jésus à la mort.

Le récit du supplice est conforme à celui de Marc pour ce qui regarde le portement de la croix par Simon le Cyrénéen (xxiii, 26 ; Mc. xv, 21) ; le crucifiement entre les deux voleurs (xxiii, 32-33 ; Mc. xv, 27) ; le partage des vêtements tirés au sort (xxiii, 34 ; Mc. xv, 24) ; les moqueries des magistrats juifs (xxiii, 35 ; Mc. xv, 31-32) ; la présentation du vinaigre, tournée en acte de dérision de la part des soldats (xxiii, 36-37 ; Mc. xv, 36), mais avec omission volontaire du cri : *Eli eli lama sabaktani*, et de la plaisanterie au sujet d'Elie (Mc. xv, 34-36) ; l'inscription de la croix (xxiii, 38 ; Mc. xv, 26) ; les ténèbres et le miracle symbolique du voile déchiré (xxiii, 44-45 ; Mc. xv, 33, 38) ; le cri d'admiration du centurion (xxiii, 47 ; Mc. xv, 39), avec atténuation de la formule. Mais l'esprit et la main du rédacteur se reconnaissent en de nombreuses additions : allocution prophétique de Jésus aux femmes de Jérusalem sur le chemin du Calvaire (xxiii, 27-31) ; prière du Crucifié pour ses bourreaux (xxiii, 34) ; injures d'un des voleurs et prière du bon larron, avec réponse de Jésus (xxiii, 39-43) ; prière de confiant abandon mise dans la bouche du Christ expirant (xxiii, 46), parole de psaume (xxxI, 6), qui se substitue, pour la facilité de l'édification, à celle que donnait Marc (xv, 34) ; deuil des assistants après la mort du Christ (xxiii, 48), trait suggéré, comme plus haut (xxiii, 27) les lamentations des femmes, par un texte de Zacharie (xii, 10-14). Tout cela romance pathétiquement et pieusement la mort de Jésus.

N'ayant pas laissé fuir les disciples, notre évangéliste amène sur le Calvaire toutes les connaissances de Jésus (xxiii, 49), avec les femmes galiléennes dont parlait Marc (xv, 40) ; mais il ne donne pas les noms de celles-ci, qu'il ■ signalées antérieurement (viii, 2-3). Marc est suivi de près dans le récit de la sépulture par Joseph d'Arimateie (xxiii, 50-54 ; Mc. xv, 42-46) ; pour le rôle des femmes qui observent les conditions de la mise au tombeau (xxiii, 55-56 ; Mc. xv, 47-xvi, 1) ; pour la découverte du tombeau vide le dimanche matin (xxiv, 1-5 ; Mc. xvi, 2-7), jusqu'à l'endroit du discours angélique où il est question de la Galilée. Là, par un tour de prestidigitation rédactionnelle, au

lieu d'annoncer les apparitions du Ressuscité en Galilée (Mc. xvi, 7), deux anges rappellent aux femmes les prédictions que Jésus, en Galilée, a faites de sa passion et de sa résurrection (xxiv, 6-7) ; les femmes viennent dire aux disciples ce qu'elles ont vu et entendu, mais les disciples n'en veulent rien croire (xxiv, 9-11 ; cf. Mc. xvi, 8, où les femmes se taisent, mais que corrige 9-11, finale apocryphe, avec laquelle s'accorde Lc. xxiv, 9, 11). Si le passage concernant la visite de Pierre au tombeau (xxiv, 12) doit être considéré comme authentique, et probablement l'est-il en rédaction secondaire, il en résulte que la forme canonique du troisième évangile a été fixée en regard du quatrième (cf. Jn. xx, 3-10, morceau qui est également d'origine rédactionnelle ; voir *Le quatrième Évangile* ², 499-501). On ignore sur quelles traditions, en grande partie insoupçonnées des autres évangélistes, notre rédacteur a construit ses apparitions du Christ ressuscité ; sans doute y a-t-il mis beaucoup du sien. L'apparition aux deux disciples d'Emmaüs (xxiv, 13-35), où il a placé dans la bouche de Jésus son propre système de démonstration chrétienne, est assez bien conçue comme récit mystique et symbolique, la présence invisible du Christ immortel au milieu des siens dans la cène eucharistique étant signifiée et attestée dans sa manifestation fugitive aux deux disciples. Le récit de l'apparition à tous les disciples réunis, qui se termine par l'ascension du Christ au ciel (xxiv, 36-53), manque d'unité, beaucoup de traits s'y entassant qui sont mal liés entre eux et dans la plus vague des perspectives. Le même thème sera repris au commencement des Actes (I, 1-11), avec quelques précisions complémentaires, et sûrement par le même auteur ; au lieu d'opposer un récit à l'autre, comme si l'évangéliste avait pu vouloir loger l'ascension pendant la nuit qui a suivi le jour de la résurrection, il est tout indiqué d'interpréter un récit par l'autre ; car les deux ont été rédigés pour se compléter réciproquement. Il n'y subsiste à peu près aucun élément de souvenirs réels touchant les conditions dans lesquelles s'est raffermie, en prenant une orientation nouvelle, la foi des disciples après la mort de Jésus. De menus détails (xxiv, 40, partie de 51 et 52) y sont encore suspects d'interpolation, peut-être à tort ; mais ils n'altèrent pas un tableau qui est de lui-même inconsistant, et où

s'accuse de nouveau, avec ou sans ces détails, l'influence du quatrième évangile (voir le commentaire).

§ IV. LA COMPOSITION DU TROISIÈME ÉVANGILE

Au point de vue de la composition et de l'origine, le troisième évangile et les Actes des apôtres forment une unité littéraire que le travail critique n'a pu que constater, mais que les critiques n'ont pas tous interprétée de la même façon. Non seulement le prologue des Actes coordonne ce livre à l'évangile ; le style aussi, l'esprit général, les procédés littéraires sont les mêmes dans les deux parties de l'ouvrage qui fut d'abord dédié à Théophile et que la tradition chrétienne a conservé dans le recueil du Nouveau Testament. Ses prologues lui font une place à part dans cette historiographie, que caractérise par ailleurs, soit dans les deux premiers évangiles, soit même dans le quatrième, une sorte d'impersonnalité. Car Matthieu et Marc n'ont de personnel que leur titre, et ce que Jean insinue, dans les passages où apparaît comme entouré de mystère le disciple bien-aimé, a toute chance d'être une fiction adventice. Les deux livres à Théophile s'annoncent comme une œuvre personnelle, rédigée, comme telle, dans les conditions qui étaient celles de la littérature profane en ce temps-là. Il n'est donc pas étonnant que l'unité d'auteur n'ait pas cessé d'être admise. Mais si l'attribution à Luc trouve encore des partisans décidés, beaucoup tiennent que l'auteur à Théophile est un personnage inconnu appartenant à la seconde génération chrétienne et qui aura été identifié à Luc dans la tradition parce qu'il avait incorporé à son second livre certains mémoires que le « cher médecin » avait rédigés sur la carrière apostolique de Paul. Une troisième hypothèse qui a été suggérée pour les Actes (par Sorof, Gercke, Norden ; voir *Actes*, 32, 38, 49), aurait, semble-il, autant de raison d'être pour l'évangile, à savoir que Luc serait bien l'auteur à Théophile, mais que son œuvre, tant dans le premier livre que dans le second, aura été remaniée profondément.

L'attribution traditionnelle ne paraît défendable en toute rigueur que si l'on se borne à des considérations purement exté-

rieures : constance de la tradition qui n'a pas retenu la trace du moindre doute touchant l'origine des livres dont il s'agit ; unité du style, qui convient à l'auteur désigné par la tradition ; et nécessite d'identifier cet auteur au compagnon de Paul qui dit « nous » dans les Actes. Ces arguments sont loin d'être aussi décisifs qu'ils peuvent paraître au premier abord.

Rien n'est moins consistant, au fond, que la tradition chrétienne touchant l'origine des écrits évangéliques. L'existence de tels écrits n'est positivement attestée que vers le milieu du second siècle, et il faut descendre jusqu'à Irénée pour trouver, avec l'assertion expresse du canon des quatre évangiles, la désignation formelle des quatre personnages apostoliques auxquels ils sont respectivement attribués. Les premiers auteurs qui en parlent, depuis Papias, qui nomme Marc et Matthieu, sont préoccupés d'autoriser les évangiles de l'Eglise contre les novateurs qui se permettent d'en fabriquer de nouveaux à l'appui de leurs doctrines. On veut que ces évangiles soient apostoliques ; on le veut beaucoup plus énergiquement qu'on ne le sait certainement. On le dit parce que les écrits évangéliques sont relativement anciens dans leur substance et qu'on désire les faire passer pour tels dans leur intégrité. En fait, la littérature proprement apostolique, laquelle se réduit aux lettres authentiques de Paul, ignore les évangiles, elle ignore même ce qu'on appelle encore par habitude la tradition évangélique ; l'épître aux Hébreux l'ignore aussi ; ce sont seulement les écrits de la fin du premier siècle ou du commencement du second, comme l'épître de Clément et les Pastorales, qui laissent entrevoir l'existence d'une tradition sur l'épiphanie et l'enseignement de Jésus. La plupart des critiques se font encore de la prétendue tradition évangélique une idée qui ne correspond ni à l'état des témoignages ni au caractère des documents en question. L'on se figure qu'une véritable tradition, riche de souvenirs concernant l'enseignement de Jésus, les faits de son ministère, les circonstances de sa mort et celles où s'est affirmée la foi de sa résurrection, a existé d'abord, et que les évangiles écrits représentent une sorte de sélection, déterminée par le besoin des communautés naissantes. En réalité, ce n'est pas d'une telle tradition qu'a vécu d'abord la foi, et l'extrême indigence des

souvenirs primitifs est ce qui apparaît de plus clair : la légende de Jésus, dans son ensemble, n'est pas un choix de souvenirs historiques, c'est comme une réduction du mythe christologique élaboré sur les textes de l'Ancien Testament pour la satisfaction de la foi en Jésus et pour l'apologie de cette foi contre les Juifs ; c'est l'expression même de cette foi dans une commémoration dramatique du Christ mourant et ressuscitant ; et sous cette commémoration il n'est pas autrement facile de discerner ce qu'ont été, comme faits de l'histoire, la vie et la mort de Jésus ; l'enseignement prêté au Christ, même dans ce qu'on appelle tradition synoptique, n'est pas la doctrine d'un penseur religieux ni le message d'un prophète, c'est une collection de sentences en rapport avec la vie des premières communautés, oracles, si l'on veut, mais oracles de prophètes chrétiens ; et l'on est fort empêché de découvrir dans cette masse passablement incohérente quelques notions simples dont on puisse dire avec certitude qu'elles ont inspiré toute la prédication de Jésus. Aucun évangile ne reflète simplement l'impression produite par la vie et la mort du Christ sur ceux qui en ont été les témoins.

C'est ce qui rend fort délicate pour l'historien l'interprétation du prologue où l'auteur à Théophile déclare avoir reproduit en toute exactitude les renseignements fournis par les « premiers témoins et ministres de la parole ». Il s'agit des témoins de l'Évangile, de ceux qui ont vu l'épiphanie de Jésus et la fondation de l'Église chrétienne. L'auteur aux Hébreux, qui paraît contemporain de l'auteur à Théophile, s'exprime dans le même sens touchant « le salut qui a commencé par la prédication du Seigneur et qui a été confirmé par ses auditeurs », pour ceux qui sont venus ensuite à la foi, « Dieu y joignant son témoignage par signes, prodiges, miracles variés et distributions d'Esprit saint selon sa volonté » (HÉBR. II, 3-4). Voilà bien ce qu'a voulu raconter l'auteur à Théophile. Mais, à prendre ses deux livres dans leur ensemble et, si l'on peut dire, comme unité rédactionnelle, il paraît impossible d'admettre que cet auteur soit Luc, le compagnon de Paul.

Les Actes en fournissent la preuve principale, mais non la preuve uniquement décisive. Il est sûr que les Actes sont en

grande partie construits sur un document parfaitement authentique, vraiment historique, une relation des voyages de Paul et de sa captivité, relation écrite par un compagnon qui était avec lui quand il vint pour la première fois de Troas en Macédoine, et qui était encore avec lui à Rome. Ce compagnon ne peut guère être que Luc, et le témoignage conjoint des Actes et des épîtres s'accorde jusqu'à un certain point avec le témoignage traditionnel touchant l'activité littéraire du personnage dont il s'agit. Mais, dans les Actes, l'œuvre de Luc est incessamment coupée et interpolée de développements plus ou moins considérables qui sont les fruits d'un travail légendaire sur les événements que Luc racontait de première main, en croyant sans doute et non pas en critique, mais avec la précision d'un témoin attentif et sûr (voir *les Actes des apôtres*, 50 ss.). L'unité du style dans le livre des Actes ne préjuge pas l'unité de la composition, cette unité résultant probablement de ce que le rédacteur du livre canonique a retouché à la fois et imité le style de Luc lui-même. Il y a donc unité du style rédactionnel, et dans le même sens unité d'esprit, de préoccupations dominantes, d'un bout à l'autre du livre, qui, pris tel quel, n'est certainement pas de Luc.

Si la rédaction canonique de l'évangile doit être attribuée aussi à un autre que Luc, ce n'est pas seulement parce que les Actes, en définitive, ne sont pas de lui, mais c'est parce que le style, l'esprit, les préoccupations rédactionnelles sont les mêmes dans l'évangile que dans les Actes, et que c'est sûrement la même main qui a donné leur forme dernière aux deux écrits. Il est vrai que le contrôle ne peut pas s'exercer pour l'évangile de la même façon que pour les Actes, vu l'impossibilité de discerner, à première vue, dans l'évangile une source authentique de la vie de Jésus, laquelle source, émanant d'un premier auteur, aurait été traitée par le rédacteur comme l'a été la relation de Luc dans les Actes. C'est pourquoi, plusieurs critiques dérivent simplement de l'inauthenticité des Actes l'inauthenticité de l'évangile. Mais, à y bien regarder, l'authenticité de l'évangile considéré en lui-même serait tout aussi sujette à caution que celle des Actes. Car le troisième évangile dépend sûrement de Marc, et le rédacteur pratique souvent à l'égard de Marc une

méthode analogue à celle qu'il a suivie dans les Actes à l'égard de la relation de Luc. Seulement la question ne peut être tirée bien au clair si l'on n'examine d'abord le rapport des prologues à Théophile avec les livres qu'ils concernent ou sont supposés concerner.

Les prologues des livres à Théophile se rapportaient à des écrits sensiblement différents de ceux que la tradition nous a transmis sous le nom de Luc. Pour écarter l'hypothèse de Norden (*supr. cit.* p. 23) touchant la composition du second livre à Théophile par Luc et celle des Actes des apôtres par un rédacteur qui aurait profondément remanié l'œuvre de Luc, on a supposé (GOGUEL, *Le livre des Actes*, 1922, et déjà E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, 1921, puis III, 1923) qu'un interpolateur avait corrigé après coup le commencement du second livre à Théophile en supprimant la seconde partie du prologue où était indiqué l'objet propre du livre, et en introduisant une notice sur les apparitions et l'ascension du Ressuscité. Hypothèse absolument gratuite et invraisemblable : conçoit-on qu'un vulgaire interpolateur se soit avisé d'éliminer sans raison une indication claire de l'auteur et qu'il ait réussi à faire disparaître des exemplaires alors existants la moitié du prologue original ? Autant vaudrait admettre que l'auteur s'est interpolé lui-même. Dans la réalité, le remaniement du commencement des Actes est en rapport avec la rédaction de la finale dans l'évangile ; et à ces éléments rédactionnels il est fait allusion dans le corps même des Actes (x, 41 ; xiii, 31, passages qui sont en rapport direct avec ACT. I, 3-5, et non avec Lc. xxiv, 36-53, comme le voudrait E. MEYER, I, 43, et comme il le maintient, III, 12, n. 1, pour x, 41, à moins qu'on n'implique dans l'évangile ce qui est dit explicitement dans les Actes), et l'interpolation des Actes est, à vrai dire, le système général qui a présidé à leur rédaction. Pour écarter l'application à l'évangile même de l'hypothèse suggérée pour les Actes par Norden, on a dit (GOGUEL, *Les Évangiles synoptiques*, p. 451) que tels morceaux, signalés par l'auteur du présent livre (article sur *Les écrits de S. Luc*, *supr. cit.* p. 23) comme imputables à la rédaction, étaient du même style que le reste de l'évangile et occupaient dans le plan du livre une place qui ne permettait pas de les tenir pour

surajoutés : comme si l'unité de style, qui ne prouve rien pour l'unité de composition dans les Actes, prouvait quelque chose pour l'unité de composition dans l'évangile ; comme si le « plan organique », dont on fait si grand état, ne pouvait pas être attribué au rédacteur, auteur responsable des fictions qui dominent le susdit plan (récits de la naissance, prédication à Nazareth, mission des soixante-douze disciples). C'est aux prologues eux-mêmes qu'il faut demander leur secret.

Celui des Actes, [on] peut le dire sans crainte, a été mutilé d'office en des circonstances qui semblaient justifier cette opération : ce qu'avait dit Luc touchant l'objet de son second livre ne correspondait pas à l'idée qu'on s'était depuis peu faite ou qu'on voulait faire prévaloir touchant les premières origines de la secte chrétienne ; d'après ce qu'on a jugé bon de mettre à la place, dans les premières pages des Actes, il est à croire que Luc n'était pas assez net sur la matérialité de la résurrection, la réalité corporelle du Christ ressuscité, ni sur l'action immédiate des disciples pour la fondation de la première communauté. Sans doute voulait-on mieux garantir contre certain docétisme la manifestation du Christ en chair, en affirmant par delà les limites du vraisemblable, — s'il pouvait y avoir vraisemblance en ces matières, — la substantialité corporelle de Jésus ressuscité ; sans doute aussi se proposait-on d'asseoir sur un fondement solide, contre certain gnosticisme novateur, la tradition apostolique, désormais règle des communautés. Mais ceci n'a d'importance que pour le livre des Actes.

Dans la partie conservée du prologue (Act. I, 1-2), on nous a par fortune transmis le résumé de l'évangile dans les termes mêmes où Luc l'avait défini : le premier livre à Théophile était une « relation de tout ce que Jésus avait fait et enseigné depuis le commencement », — entendons le commencement de son ministère public, ou, plus exactement peut-être depuis le commencement de ce ministère compris comme son épiphanie terrestre, sa manifestation au monde, — « jusqu'au jour où il fut ravi » auprès de Dieu (cf. Lc. ix, 51). L'idée de ce ravissement n'implique pas la mise en scène de l'ascension, et encore moins la matérialisation des visions que les croyants eurent du Ressuscité. Il est de plus à noter que l'interpolateur n'aurait pas pris soin de loger

en surcharge dans cette brève notice le rappel des instructions données par le Christ aux apôtres avant son départ, si Luc n'avait été muet sur de telles instructions et même sur l'élection des apôtres par Jésus. D'autre part, il est évident que les récits de la naissance, première partie de l'évangile canonique, ne se lisaient pas dans le premier livre à Théophile. C'est aussi bien ce qui résulte du premier prologue, qui concerne les deux livres, mais où l'on n'a pas non plus le droit de comprendre les récits de la naissance parmi les choses qu'ont transmises aux historiens de l'Évangile ceux qui furent « dès le commencement témoins puis ministres de la parole ». « La parole » est le salut annoncé et réalisé par Jésus; ce salut s'inaugure par la prédication, se définit symboliquement dans les miracles, s'accomplit par la mort suivie de glorification. C'est tout l'Évangile, à l'égard duquel sont adventices et secondaires les récits de la naissance.

Mais il va de soi que le premier livre à Théophile n'a pas été modifié seulement par l'addition des récits de la naissance au commencement, et celle des récits de la résurrection à la fin. Les prologues ne permettent pas de décider si le premier livre commençait, à la façon du Marc canonique, par le baptême de Jean. De sérieux indices, en d'autres parties du livre, inviteraient à penser que Luc pourrait bien n'avoir pas connu Marc en sa forme canonique, ou bien que, s'il l'a connu, il a connu aussi et lui a souvent préféré le document fondamental du second évangile. Or il semble que ce document n'ait pas contenu encore la notice relative à Jean et au baptême du Christ, ni la tentation au désert, données plus ou moins mythiques, et qu'il ait représenté d'abord Jésus appelant ses premiers disciples et prêchant à Capharnaüm (voir *Marc*, 19-23; *Légende de Jésus*, R. h. l. r. 1922, p. 405). Il est à présumer que le premier livre à Théophile commençait à peu près de la même façon que l'évangile de Marcion : « L'an quinzisième du règne de Tibère César, Jésus descendit à Capharnaüm. »

Pour la suite, on ne peut faire aussi que des inductions probables, fondées sur le caractère de certains morceaux et l'incohérence qu'ils introduisent dans le développement des récits. On ne s'attend pas à ce que Luc, historien consciencieux et précis dans le document fondamental des Actes, adopte dans l'évangile

Les procédés qui dans les Actes sont familiers au rédacteur : introduction de scènes fictives et symboliques, dédoublement de données primitives, transpositions et interpolations hardies, équivalant à des fictions. Ceux qui admettent l'unité de composition sont obligés de professer en même temps que toutes ces libertés étaient implicitement comprises dans le programme qu'énonce la première préface à Théophile : exposer avec suite des données soigneusement recueillies près de témoins autorisés. Alors le prologue lui-même sera la plus grande fiction qui soit contenue dans l'œuvre tout entière. Mais le programme a été honnêtement énoncé, et les fictions caractéristiques du troisième évangile portent leur marque d'origine.

La scène de prédication à Nazareth par laquelle s'inaugure le ministère galiléen (Lc. iv, 16-30) transpose et développe une anecdote de Marc (vi, 1-6) en en élargissant singulièrement la portée symbolique et en y logeant un discours de Jésus qui a été construit par le rédacteur, comme le sont en général les discours des Actes ; et de même que, dans ce dernier livre, la scène de la pentecôte présage le succès universel de la prédication apostolique, la scène de Nazareth présage la réprobation des Juifs et le salut porté aux Gentils malgré les Juifs, ce qui est une thèse favorite du rédacteur dans les Actes. C'est aussi en vertu d'un symbolisme conscient et réfléchi, et parce que le rédacteur n'avait pas l'intention de l'utiliser en son lieu propre, que la pêche miraculeuse vient illustrer la vocation des premiers disciples ou plutôt celle de Pierre (Lc. v, 1-11) : la métaphore des « pêcheurs d'hommes » (Mc. 1, 17) s'élargit en tableau symbolique où se dessine le rôle de Pierre comme fondateur non seulement de la première communauté mais de l'Église universelle, ce qui est encore un thème cher au rédacteur des Actes. La mission des soixante-douze disciples (Lc. x, 1, 17-20), qui, si on l'entend à la lettre, double sans ombre de raison la mission des Douze (ix, 1-6), est, dans sa coordination au voyage de Samarie (ix, 51-56), une anticipation symbolique de la prédication aux Gentils ; c'est aussi bien un moyen d'étoffer la légende de Jésus, comme le rédacteur a étoffé la légende de Paul en multipliant les voyages de l'Apôtre à Jérusalem. Enfin la plus hardie de toutes ces fictions pourrait bien être la retouche (xxiv, 6) moyennant laquelle l'annonce

concernant les apparitions galiléennes du Christ ressuscité se trouve muée en rappel des instructions données en Galilée, afin de transférer à Jérusalem toutes les apparitions, d'y retenir les apôtres, d'instituer le cadre fictif où Jésus ressuscité inaugurerait l'apologétique chrétienne en expliquant les Écritures à ses disciples, où il autoriserait la tradition apostolique en leur donnant mission de fonder l'Église avec l'assistance de l'Esprit saint, où il garantirait par avance et de toutes façons, on peut le dire, cette Église contre les spéculations et les entreprises de la gnose. Car c'est à cette fin que tendent, dans l'économie du troisième évangile les récits de la résurrection; c'est à cette fin aussi, qu'on tend pour une bonne part la rédaction des Actes (on lit en toutes lettres Act. xx, 28-30, discours de Paul aux anciens d'Ephèse, la dénonciation des docteurs gnostiques et la définition du rôle qui appartient aux « évêques » pour la préservation du « troupeau » chrétien).

Il y a donc lieu de penser que la composition du troisième évangile et des Actes a traversé deux étapes principales : les deux livres à Théophile ont existé d'abord; plus tard est venu le remaniement qui a fait du premier livre un évangile et du second les Actes des apôtres. Mais le discernement de ce qui est primitif est moins facile dans l'évangile que dans les Actes, et à peine ose-t-on risquer une esquisse de ce qu'a pu être le premier livre à Théophile. D'après le traitement fait au second livre, où le rédacteur n'a pas pratiqué que des additions mais des suppressions, des retouches et des transpositions, on peut préjuger en général ce qu'il aura fait dans le premier et vérifier même, ainsi qu'on vient de le voir, certaines additions importantes; il n'est pas possible de rétablir les omissions, ni même de déterminer sûrement dans le détail l'attribution des divers éléments au premier auteur ou au rédacteur, le caractère même de la tradition évangélique, ainsi qu'il a été dit d'abord, se prêtant mal à une telle discrimination.

On peut supposer, par conjecture et sous toutes réserves, que le premier livre à Théophile, aussitôt après le prologue, montrait Jésus appelant les premiers disciples dans les conditions que dit Marc (I, 16-20), puis décrivait d'après lui les incidents de la première journée à Capharnaüm et le départ de Jésus

(Lc, iv, 30-44); probablement donnait-il l'histoire du lépreux (v, 12-16), plus sûrement celle du paralytique (v, 17-26), la vocation de Lévi et le propos sur la fréquentation des pécheurs (v, 27-32), le dit sur le jeûne (v, 33-39) et les histoires sabbatiques (vi, 1-11); on peut douter qu'il ait raconté la vocation des Douze (vi, 12-16); peut-être donnait-il en cet endroit le discours des béatitudes (vi, 17-vii, 1), mais la main du rédacteur y sera plus tard intervenue; la même remarque vaut pour l'anecdote du centurion de Capharnaüm (vii, 2-10), empruntée avec le discours au recueil des sentences, d'où vient aussi la série des propos concernant Jean-Baptiste (vii, 18-35); le discours des paraboles (viii, 4-18) provient probablement de Marc, de qui Luc aura pris la suite de miracles, tempête apaisée, possédé de Gérasa, histoire de l'hémorroïsse et de la fille de Jaïr (viii, 26-56). La mission des Douze (ix, 1-7) est sujette au même doute que leur vocation; pareillement les propos d'Antipas (ix, 7-9), empruntés à Marc (vi, 14-16), mais qui ont pu se substituer à quelque notice concernant l'attitude menaçante du tétrarque lorsqu'il fut averti de l'agitation provoquée par Jésus, par quoi aurait été introduite la multiplication des pains (ix, 10 b-17); la confession de Pierre et tout ce qui suit (ix, 18-50), jusqu'à l'incident de l'exorciste étranger, auraient été simplement pris de Marc, ou plutôt Luc reproduisait ce qui était dans la source de Marc, c'est-à-dire qu'il pouvait bien ignorer le commentaire donné par Marc (viii, 30-38) à la confession de Pierre, aussi la transfiguration (Mc. ix, 2-9) et la prédiction réitérée de la passion (Mc. ix, 30-32). L'annonce solennelle du départ pour Jérusalem appartient probablement à Luc (cf. ix, 51 et Act, 1, 2); mais on ne saurait dire si quelques-uns des morceaux d'enseignement qui sont placés entre ce départ et l'endroit (xviii, 15) où notre évangile rejoint Marc auraient été déjà logés là dans le premier livre à Théophile. Ce qui, dans la suite, vient de Marc, anecdotes des enfants (xviii, 15-17), du jeune homme riche (xviii, 18-20), troisième annonce de la passion (xviii, 31-34), aveugle de Jéricho (xviii, 35-43), a pu figurer dans Luc, sauf probablement l'annonce de la passion, mais dans un jour assez différent de celui que leur donne l'encadrement rédactionnel. Le singulier commentaire introduit par le rédacteur dans la

parabole des Mines (xix, 11-27) donnerait à penser que l'idée de la parousie prochaine ressortait des sentiments attribués par Luc, d'après la source de Marc, à Jésus et à ses compagnons. Ces sentiments sont d'ailleurs ceux que supposent (historiques ou non), la manifestation messianique sur le mont des Oliviers (xix, 28-38) et l'expulsion des vendeurs (xix, 45-46). Les incidents du ministère hiérosolymitain (xx-xxi), depuis la question des prêtres jusqu'au discours apocalyptique, auraient été pris de Marc, et l'on pourrait se demander si la question du grand précepte (Mc. xii, 28-33) n'y aurait pas figuré, avant d'être placée par le rédacteur dans le cycle samaritain; d'autre part, le discours apocalyptique (xxi) pourrait avoir été ajouté par le rédacteur. Il semble que Luc ait suivi la source de Marc pour les préliminaires de la passion et le dernier repas (xxii, 1-6, 16-18), qui est devenu pascal seulement dans la rédaction, comme il l'est devenu dans la rédaction de Marc; les paroles attribuées à Jésus et par lesquelles ■'expliquait la cène chrétienne avaient un sens proprement eschatologique et ne devaient rien à l'interprétation mystique de Paul; elles rendaient seulement compte de la cène en souvenir du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. On pourrait croire que la promesse des trônes (xxii, 28-30) s'y ajustait, s'il n'y avait doute à cause du rapport de ce logion avec la légende de l'institution des Douze par Jésus. Le récit de Gethsémani, pour le principal (xxii, 39-42, 45-46), emprunté à la source de Marc, vient probablement de Luc; il est plus difficile de démêler ce que lui appartient dans le récit de l'arrestation (xxii, 47-53) et de ce qui s'est passé chez le grand-prêtre (xxii, 54-71); mais il paraît avoir ignoré la séance nocturne du sanhédrin, peut-être aussi le reniement de Pierre; il disait le jugement par Pilate et l'effort inutile du gouverneur pour relâcher Jésus (xxiii, 1-4, 18-25), le départ pour le Calvaire et le portement de la croix par Simon le Cyrénéen (xxiii, 26), le crucifiement entre les deux voleurs (xxiii, 32-33), la dérision du Crucifié par les magistrats juifs, la présentation du vinaigre, l'inscription de la croix, les ténèbres, le déchirement du voile dans le temple, le cri de Jésus expirant, la remarque du centurion (xxiii, 35 b-38, 44-47). Il est probable qu'il mentionnait la présence des femmes galiléennes sur le Calvaire, racontait la sépulture par Joseph.

d'Arimathie et la découverte du tombeau vide (xxiii, 49-xxiv, 5) ; encore est-il que ces traits, empruntés à la rédaction de Marc, pourraient n'appartenir aussi qu'à la rédaction du troisième évangile, Luc s'étant arrêté, comme la source de Marc, au témoignage du centurion (voir *Marc*, 471).

Si incertaine quesoit dans les détails cette restitution, une chose du moins n'est pas douteuse, c'est que le fond du troisième évangile est beaucoup moins consistant que le fond des Actes (en mettant à part les fictions rédactionnelles des premiers chapitres). Les Actes ont retenu du second livre à Théophile une suite de renseignements historiques sur la fondation du christianisme ; le premier livre à Théophile n'était, en somme, qu'une légende sacrée, une légende de culte, en grande partie produit et non souvenir de la tradition apostolique invoquée par l'auteur du prologue. La source de Marc, qui est aussi bien la source principale de Luc pour ce qui est des faits évangéliques, n'était pas autre chose. Et l'autre source de Marc et de Luc, le recueil de sentences est de même, pour l'ensemble, un produit de la tradition primitive, de la tradition apostolique en tant que prophético-didactique. Sans doute ne pouvait-il manquer d'en être ainsi ; mais il en est ainsi, parce que le simple fait de Jésus a été aussitôt transfiguré dans la foi au Christ immortel. En toute sincérité, nous le pouvons croire, Luc a présenté à Théophile comme des « faits accomplis » les premières acquisitions, on peut dire les premières visions de la foi touchant son héros crucifié. L'action personnelle de Jésus a déclenché la foi ; mais ce commencement n'a jamais été raconté indépendamment de la foi qu'il avait suscitée.

Une contradiction, non sentie par l'auteur à Théophile, existait entre sa prétention de raconter Jésus, et la documentation dont il disposait ; et de même cette prétention toute personnelle, d'écrire un livre analogue aux histoires profanes, mettait son œuvre en dehors du courant traditionnel, du travail anonyme de la foi où l'individu s'absorbe dans l'objet de son culte, dans l'idéal de sa communauté. La préface de Luc, en tête d'un évangile ecclésiastique, est un non-sens ; et le premier livre à Théophile est devenu un évangile ecclésiastique, comme le second livre est devenu lui aussi, une légende sacrée, par le travail

rédactionnel qui a mis ces livres dans le genre purement religieux qui convenait à leur objet. Maintenant le prologue de l'évangile n'est qu'une étiquette sans portée, que Marcion a pu négliger comme entièrement superflue ; et la mutilation du prologue des Actes, qui est un procédé fort ressemblant à celui de Marcion, s'explique jusqu'à un certain point par la même raison. C'est parce que la foi grandissante ne se trouvait plus satisfaite ni défendue à son gré dans les livres à Théophile, que ces livres ont été refondus.

Ce remaniement a pu sembler tout aussi nécessaire, sinon davantage, pour le premier livre que pour le second ; et nous pouvons juger de son objet par les principaux éléments qui le caractérisent. De ces éléments les récits de la naissance sont le plus considérable, au moins par l'étendue, et le moins discutable pour ce qui est de son caractère adventice et rédactionnel. Le rédacteur ne les a pas inventés de toutes pièces et il a même dû trouver toute préparée une légende où la naissance de Jésus se coordonnait à celle de Jean ; mais ce doit être le rédacteur du troisième évangile qui a introduit les versets relatifs à la conception virginale (I, 34-35) dans un contexte qui l'avait d'abord ignorée ; c'est lui qui a interpolé dans le récit le cantique d'Elisabeth (I, 46-55), devenu dans la tradition cantique de Marie, puis le cantique de Zacharie (I, 57-79), le cantique des anges à la naissance de Jésus (II, 13-14), le cantique de Siméon (II, 29-32) ; ce doit être lui qui a découvert dans le recensement de Quirinius un merveilleux synchronisme pour la naissance de Jésus, et un excellent moyen d'expliquer comment le Christ, nonobstant son surnom de Nazoréen, n'était pas né à Nazareth, mais à Bethléem (II, 15) ; c'est lui qui a intercalé çà et là les petites notes par lesquelles la mère de Jésus est mise en relief et semblerait présentée comme garante de cette miraculeuse histoire (II, 19, 34, 35, 51*b*) ; il s'est de même approprié l'anecdote de Jésus à douze ans (II, 41-51), conçue d'abord indépendamment des récits de la naissance, et qu'il n'a pas non plus inventée. Ces récits pourraient bien ne pas tendre seulement à prouver que Jésus est né et a grandi dans un milieu de Juifs pieux et dans les circonstances déterminées par les prophéties juives, mais qu'il est né vraiment, réellement, du saint Esprit et de la vierge

Marie, comme l'affirma de bonne heure le symbole baptismal de l'Eglise romaine.

La débauche de synchronismes par lesquels s'inaugure maintenant la relation du ministère public (III, 1-2) est le fait du rédacteur, bien que Luc ait pu indiquer la quinzième année de Tibère, soit par induction et calcul, soit en vertu d'une donnée traditionnelle, comme date de l'épiphanie du Christ. De même l'élaboration des éléments fournis par Marc et le recueil de sentences sur la prédication de Jean (III, 2 a 9), que le rédacteur s'est permis de compléter (III, 10-14) ; sur ses déclarations touchant son rôle de précurseur et la répudiation pour lui-même du rôle de Messie (III, 15-17) ; l'anticipation de la captivité du Baptiste (III, 18-20), le baptême de Jésus et sa généalogie (III, 21-38), la tentation au désert (IV, 1-13) : tout cela est pour accentuer l'accomplissement des prophéties en Jésus et pour mieux situer Jésus dans l'histoire. La grande mise en scène de la prédication à Nazareth (IV, 16-30), si mal équilibrée, parce que les éléments en ont été pris de divers côtés, trahit la main qui a construit de la même façon tant de fictions dans les Actes : c'est avant tous un morceau de polémique antijuive et d'apologétique chrétienne. Dans l'économie des récits, la transposition de la journée de Capharnaüm (IV, 31-44) et de la vocation des disciples (V, 1-21) après la prédication à Nazareth est un coup de violence rédactionnelle qu'on n'a guère essayé de dissimuler ; de même l'intrusion de la pêche miraculeuse dans le récit de vocation. La manière hardie et maladroite du rédacteur se reconnaît dans la surcharge que fait, dans l'histoire du centurion de Carphanaüm (VII, 2-10), la délégation des principaux juifs auprès de Jésus à la place du centurion lui-même ; dans l'invention du miracle de Naïn (VII, 10-15) et du paquet de guérisons par lesquelles est commentée la réponse du Christ aux envoyés de Jean (VII, 22-23) ; dans l'histoire de la pécheresse (VII, 36-50) et la notice concernant les femmes qui suivaient Jésus (VIII, 1-3) ; surtout dans la pénible et d'ailleurs significative élaboration du voyage en Samarie, avec les incidents du début (IX, 52-56), la mission des soixante-douze disciples (X, 1), la parabole du Samaritain (X, 30-37), l'anecdote des deux sœurs, Marthe et Marie (X, 38-42), et tout le chaos des enseignements qui ont été

rassemblés dans la partie moyenne de notre recueil évangélique. Ici apparaît la préoccupation d'enrichir ce recueil au moyen des logia qui couraient sous le nom du Christ. Le choix n'a pas toujours été fait avec beaucoup de tact ni de logique : les paraboles de l'Économiste infidèle (xvi, 1-8), de l'Ami importun (xi, 5-8), de la Veuve et du juge (xviii, 1-8) sont des acquisitions plutôt médiocres ; la comparaison de l'homme qui bâtit une tour (xiv, 28-30) et celle du roi qui s'en va en guerre (xiv, 31-33) n'ont rien à voir avec la morale du renoncement ; l'ajustement en propos de table des invectives contre les pharisiens (xi, 37-54) n'est pas loin d'être ridicule ; l'apostrophe à Jérusalem (xiii, 34-35) est aussi mal placée que possible dans une réplique aux émissaires d'Hérode Antipas. Mais, à travers toutes ses gaucheries, l'évangéliste poursuit et fait valoir les idées qui lui sont chères : les queues qu'il met à la parabole du Fils prodigue (xv, 25-32) et à celle du Riche et de Lazare (xvi, 26-31) font ressortir, ici l'attitude jalouse du judaïsme pharisaïque devant le salut des pêcheurs, là son endurcissement devant le témoignage que Moïse et les prophètes rendent au Christ ressuscité ; la parabole du Pharisien et du publicain couronne assez bien toute cette incohérente série par une suprême dénonciation du judaïsme orgueilleux, qui a mérite de devenir le judaïsme réprouvé.

L'histoire de Zachée (xix, 1-10) remet en action la même idée ; le commentaire de la parabole des Mines (xix, 11-27) insinue assez clairement que la destruction du peuple juif a été la punition de son refus d'obéissance au Christ. Cette ruine, Jésus avait voulu la prévenir : c'est ce que signifie la parabole du Figuier (xiii, 6-9), c'est ce que disent les pleurs que verse le Christ et la lamentation qu'il prononce sur Jérusalem en descendant la pente du mont des Oliviers (xix, 41-44). Que le rédacteur ait simplement adapté à son cadre de la passion, ou qu'il ait inventé la comparation du Christ devant Hérode (xxiii, 5-16), il a pensé montrer un accomplissement de prophétie et trouvé moyen de transformer Antipas en témoin de l'innocence du Christ, comme il a trouvé moyen, dans les Actes, d'utiliser Agrippa II en témoin de l'innocence de Paul. Il voudrait bien persuader à ses lecteurs non chrétiens, s'il en peut trouver, que ni Jésus ni les siens n'ont jamais nourri de pensée défavorable

à l'autorité romaine, et que les personnages considérables de leur temps n'ont pu s'empêcher de le reconnaître. Le discours de Jésus aux femmes de Jérusalem sur le chemin du Calvaire (xxiii, 27-31) dit la même chose que sa précédente lamentation sur le sort qui attend la ville coupable. L'attitude prêtée aux deux larrons crucifiés avec Jésus (xxiii, 39-43) est, au fond, une sorte de parabole allégorique où le mauvais larron représente l'incrédulité juive, et le bon larron le monde pécheur qui se convertit à la foi du Christ. On a pu voir déjà où tendent les récits de la résurrection : ramener toutes les apparitions à Jérusalem afin d'en intensifier la force probante, à même fin les matérialiser et les étendre en un long commerce du Ressuscité avec ses disciples ; faire instituer par le Christ, et la démonstration par les prophéties, et le régime de la communauté dans la tradition apostolique. Ces préoccupations ne sont pas celles de l'âge primitif ; on ne les rencontre pas dans Marc ; elles n'existent que chez Matthieu et chez Jean, mais à un bien moindre degré. Au surplus la rédaction de ces récits paraît impliquer la connaissance des récits johanniques. La rédaction du troisième évangile est un témoin des préoccupations chrétiennes dans le second quart du second siècle chrétien.

Il se pourrait que la recherche des sources du troisième évangile, à laquelle s'acharnaient et s'acharnent encore les critiques, soit un problème sans issue. On peut parler des sources de Luc. Pour ce qui est des sources du troisième évangile, que l'on traite souvent comme si le rédacteur ou les rédacteurs n'avaient été capables d'imaginer que des sutures, il conviendrait probablement de faire assez large la part de fiction consciente, non que ces fictions n'empruntent une bonne partie de leurs matériaux à des traditions ou à des documents préexistants, mais parce que ces sources peuvent n'être pas toujours de caractère évangélique. La rédaction de Luc a connu Matthieu et Jean, peut-être des formes précanoniques de Matthieu et de Jean. Tout ce que les critiques mettent volontiers dans une source particulière de Luc, où aurait été puisé ce qui ne vient pas de Marc et de l'ancien recueil de sentences, paraît d'origine assez variée et n'a pas dû être pris d'un seul coup dans un seul livre. C'est se duper soi-même que de prétendre assigner à chaque

anecdote et à chaque sentence d'un livre évangélique, quel qu'il soit, une étiquette de provenance certaine avec la date. Tout cela, pris dans le détail, et en dernière analyse, n'est pas matière de tradition historique certaine et se prête seulement à des conjectures plus ou moins probables.

Si le troisième évangile et les Actes étaient une composition homogène, l'œuvre d'une seule main, il conviendrait de leur assigner une date assez tardive. Si l'on doit, comme il nous semble, distinguer les deux livres à Théophile de l'évangile canonique et des Actes des apôtres, les deux livres à Théophile dont il n'y aura aucun motif de contester la composition par Luc, auront été écrits probablement vers l'an 80, le prologue général laissant entendre que les apôtres témoins du Christ sont morts depuis un certain temps, et la pluralité des écrits évangéliques antérieurs ne permettant pas non plus de songer à une date très rapprochée des origines; d'autre part, un compagnon de Paul, qui est entré en rapports avec l'apôtre au plus tard vers l'an 50, pouvait n'être pas encore très âgé en l'an 80, mais ne pourrait plus être supposé fort agissant vers la fin du premier siècle. Que Luc soit resté à Rome après la mort de Paul, il est possible, et la dédicace à Théophile pourrait concerner un assez haut personnage qui prenait intérêt au christianisme sans être pour cela chrétien (sur les demi-chrétiens, qui ont été assez nombreux dans les premiers siècles, voir GUIGNEBERT, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'Eglise antique*, dans *Revue de l'histoire des religions*, juillet-oct. 1923). Il n'est pas impossible non plus qu'il ait écrit ailleurs; mais la tradition relative à la composition de l'évangile en Achaïe doit être en rapport avec la fausse interprétation du passage de la seconde aux Corinthiens (VIII, 18) où l'on a pensé reconnaître Luc. Il est probable que les deux livres à Théophile ont été très peu répandus, s'ils ont été répandus, en dehors de leur milieu d'origine, et que c'est dans le même milieu qu'ont été élaborés plus tard le troisième évangile et les Actes des apôtres.

A considérer principalement et dans son ensemble le livre des Actes, on pourrait dire (voir *Actes*, 107 ss.) que l'auteur du remaniement a voulu démontrer à tous et aux païens d'abord, à l'autorité romaine surtout, que le christianisme n'était pas une

secte nouvelle, étrangère à tout et en contradiction avec les lois ; que c'était, au contraire, la forme parfaite et authentique de la religion juive, l'espérance où se résu-mait celle-ci ayant été accomplie en Jésus, et les prédicateurs du christianisme n'ayant jamais fait, ne faisant pas autre chose que d'annoncer cette espérance et cette réalisation ; qu'ainsi la tolérance officielle dont jouissait le judaïsme devait être acquise au christianisme, et d'autant plus que le seul grief des Juifs contre les chrétiens était d'avoir fait part aux païens du salut qu'eux-mêmes avaient refusé. Par là s'expliqueraient la forme particulière qu'affecte la christologie du rédacteur et le son biblique de son langage, le mirage juif du messianisme dans les écrits de notre rédacteur, comme le mirage philosophique des apologies qui vont bientôt venir, dissimulant, tout naturellement et sans parti pris, on pourrait dire même sans réflexion ni travail, une christologie mystique en rapport avec le culte du Seigneur Christ. On pourrait supposer que le rédacteur a écrit au temps de Trajan.

Une considération plus attentive de l'évangile et des Actes en tant que destinés à des lecteurs chrétiens, sans détruire les précédentes remarques, invite à les compléter et aussi à retarder quelque peu la date de la composition (voir *Nouveau Testament*, 411, 501). Le premier livre à Théophile était un livret de culte en tant que reflétant des sources qui avaient ce caractère ; il ne l'était pas précisément par son objet direct et par l'intention ; il est devenu tel dans la rédaction qui l'impersonnalisa et l'enrichit des plus récentes acquisitions de la foi ; les récits de la passion et de la résurrection ont été retouchés et augmentés, non seulement au point de vue de la démonstration chrétienne, mais au point de vue cultuel, pour s'adapter à l'usage pascal de la communauté romaine ; sur ce point la rédaction du troisième évangile a été conformée à la rédaction canonique du second, et elle l'a perfectionnée par les récits de la résurrection, qui mettent en plein relief le dimanche pascal. Si la préoccupation systématique des prophéties accuse un développement de la croyance et de l'apologétique chrétiennes en regard du judaïsme et en opposition avec lui, il n'est pas impossible que la ferveur pour l'Ancien Testament, dont témoignent le

troisième évangile et les Actes, et qui ne caractérise au même degré nul autre écrit du Nouveau Testament, atteste aussi bien une réaction contre ceux des gnostiques qui répudiaient et la Bible et le Dieu des Juifs. Plus sûrement encore on est induit à supposer que la matérialisation des apparitions du Christ ressuscité vise un certain docétisme, dont on veut ruiner l'influence. Enfin la dépendance à l'égard de la tradition dite johannique et du quatrième évangile, dans la rédaction duquel se remarque également la préoccupation de combattre un gnosticisme docète, invite à rapprocher la rédaction canonique de Luc et des Actes du temps même où a été fixé le canon évangélique. Le rapport de notre évangile avec celui de Marcion pourrait être moins simple qu'on ne l'admet communément.

Aucun de nos évangiles n'est un simple mémorial des gestes et enseignements attribués à Jésus, ni une œuvre personnelle, une publication littéraire. Si les deux livres à Théophile affichaient en ce sens quelque prétention, assez justifiée en ce qui regarde le second livre, ni le troisième évangile ni les Actes n'ont ce caractère. Le troisième évangile est, comme les autres, une façon de catéchisme chrétien, et plus encore un livret du culte chrétien, le livret de la bonne nouvelle, du salut spécialement commémoré dans le jour du Seigneur et intensivement dramatisé dans la solennité pascale. Enseignement sacré, mais aussi et surtout drame sacré, ce qui explique la vie particulière des récits. Nulle part cette vie n'est celle de la simple doctrine perçue par un auditeur attentif, du simple fait regardé par un spectateur curieux ; c'est celle d'une foi qui s'affirme et qui se défend, qui se définit et se figure liturgiquement, qui se réalise elle-même dans les créations qu'elle anime de son esprit. Le troisième évangile et les Actes, où qu'ils aient été composés, réfléchissent le développement antignostique de la foi et l'épanouissement varié de cette foi entre l'an 125 et l'an 150. Ces livres ont dû être préparés, rédigés dans un grand centre chrétien qui a pourvu à leur diffusion. L'Église romaine sut d'autant mieux ce qu'elle faisait en les admettant dans le recueil de ses Écritures qu'ils avaient été conçus, que peut-être elle-même les avait conçus ou en avait favorisé la rédaction dernière, à cette fin.

§ V. FORME LITTÉRAIRE, TRADITION DU TEXTE
ET COMMENTAIRES DU TROISIÈME ÉVANGILE

On a déjà beaucoup écrit sur le style de Luc, et il n'y a pas lieu d'y insister ici en tant qu'il s'agit des formes de langage et du vocabulaire (on peut voir à ce sujet LAGRANGE, introd. xcy-cxxviii). Le style en question est celui du rédacteur qui a refondu les livres à Théophile. Force est de constater que ses nombreux hébraïsmes sont d'un homme qui ne savait pas l'hébreu, mais cultivait la version des Septante, quoique Luc, ■ il a été médecin à Antioche, ait dû savoir au moins l'araméen. La plupart de ces hébraïsmes ne sont point irréguliers en grec, mais ce qui en fait des hébraïsmes est la nuance et la fréquence de leur usage (on signale l'emploi de ἐγένετο suivi soit de καί, soit d'un temps fini, soit d'un infinitif ; καὶ ἰδοὺ ; ἐν τῷ avec l'infinitif ; ἐνώπιον ; des formules telles que ποιεῖν ἔλεος μετὰ, μεγαλύνειν ἔλεος μετὰ, ποιεῖν κράτος, δοξάζειν τὸν θεόν, ἐπιθυμία ἐπεθύμησα dans xxii, 15 ; βᾶτος, κόρος, σίκερα viennent des Septante ; γεέννα, βεελζεβούλ, ἀμήν, des sources évangéliques ; l'affectation du mot Ἱερουσαλήμ, au lieu de la forme grécisée Ἱεροσόλυμα, rare dans le troisième évangile, est conforme aux Septante ; de même l'omission, constante dans le Nouveau Testament, de l'article devant le mot κύριος, quand il correspond au nom de Iahvé). On peut en dire autant des aramaïsmes (emploi de la construction périphrasique, verbe être à l'imparfait avec un participe présent ou passé ; la formule ἀποκριθεὶς εἶπεν ; ἀρχεσθαι en façon d'auxiliaire suivi de l'infinitif ; substantif au génitif remplaçant l'adjectif, etc.). Nonobstant ses coquetteries sémitiques, la langue du troisième évangile est plus proche que celle des autres de l'usage classique : l'on y a évité les mots latins qui se trouvaient dans Marc, et les termes d'administration sont remplacés par des équivalents (ἡγεμῶν pour *procurator*, ἑκατόνταρχος pour *centurio*, etc.). Le vocabulaire présente plus d'affinité avec celui de Paul que Marc et Matthieu ; que ce vocabulaire ait été aussi bien celui d'un médecin, quelques-uns (HOBART, *The medical language of St. Luke*, 1882 ; HARNACK, *Lukas der Arzt* ; ZAHN, *Einleitung*, II) l'ont soutenu ; mais on a montré (CADBURY, *The alleged*

medical language of Luke, 1919) que la connaissance du langage médical dont témoignent les écrits dits de Luc n'est pas nécessairement d'un médecin. Le vocabulaire du récit de navigation et de naufrage, dans les Actes (xxvii), serait bien plus d'un marin que celui des récits de guérisons miraculeuses n'est d'un disciple d'Hippocrate.

Ce style ne laisse pas d'être, comme celui des autres évangélistes, et on pourrait dire en général celui du Nouveau Testament, un style rythmé, d'un caractère assez particulier, qui n'est ni celui de la prose élégante ni de la poésie classique, mais que l'on pourrait qualifier de religieux et liturgique, en affinité avec le style de l'Ancien Testament, où l'on commence à reconnaître que bon nombre de récits ou morceaux non proprement poétiques sont rythmés en strophes plus moins régulières. Le fait a été récemment signalé (CLADDER, *Unsere Evangelien*, 1919; P. SCHMIDT, *Der strophische Ausbau des Gesamttextes der vier Evangelien*, et *Das Abendmahl und die Abschiedsreden unseres Herrn Jesu Christi nach der vier Evangelien in ihrer Gliederung und in ihrem strophischen Ausbau*, 1921), sans qu'on en ait mesuré peut-être toute la portée. L'auteur du présent livre a essayé de l'indiquer (article sur *Le style rythmé du Nouveau Testament*, *supr. cit.*), en montrant que les épîtres mêmes étaient rédigées dans ce style cadencé, en phrases souvent symétriques. On avait d'ailleurs constaté sans surprise que l'Apocalypse était rédigée selon les règles du parallélisme hébreu (CHARLES, *The Revelation of St. John*, 1920).

La considération du rythme s'impose tout particulièrement en ce qui regarde les évangiles, parce qu'elle importe à l'appréciation du fond. Il n'y a pas lieu de l'ajourner, provisoirement ou indéfiniment, sous prétexte qu'il s'agit d'une théorie, puisqu'on est en face d'une réalité; ou bien parce qu'elle regarderait la forme de l'enseignement de Jésus plutôt que la rédaction des évangiles, car il s'agit des récits aussi bien que des discours, et si nous connaissons quelque chose de l'enseignement de Jésus, fond et forme, ce n'est que dans les rédactions évangéliques; ou bien parce que la question du rythme dans le Nouveau Testament ne saurait être envisagée sans qu'on étudie en même temps la forme de la littérature chrétienne, de la littérature

juive et de la littérature religieuse de l'hellénisme, car on pourrait aussi bien demander que soit étudiée préalablement toute la musique du langage humain, qui est toujours rythmé de manière ou d'autre. Ce n'est pas chose tellement difficile à constater que l'existence du fait en question, c'est-à-dire la différence du rythme coutumier à la prose évangélique et de celui qu'on peut observer dans la prose classique ou même dans les documents de l'ancienne littérature chrétienne en dehors du Nouveau Testament. La simple attention à la cadence rythmique des phrases, à l'équilibre de leurs membres, peut déjà conduire à des résultats intéressants (c'est d'après cette seule considération qu'on a été amené à traduire suivant ce rythme tous les discours évangéliques et une partie des épîtres dans *les Livres du Nouveau Testament, supr. cit.*). Une des lois particulières de ce style a été récemment signalée (par P. L. COUCHOURD, dans une communication à la Société Ernest Renan, sur le style rythmé des épîtres de saint Paul), qui permet de délimiter plus sûrement les membres par lesquelles est constituée la phrase strophique : c'est la récurrence et la correspondance des accents dans la finale des lignes formant strophe.

On ne peut donner ici que quelques échantillons de ce style, dont les détails seraient à étudier par les spécialistes de la rythmique.

Premières strophes des récits de la naissance :

Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας
 ἱερεὺς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ἐξ ἑφημερίας Ἀβιά,
 καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρῶν
 καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἑλισάβετ.

ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφοτέροι, ἐναντίον τοῦ θεοῦ πορευόμενοι
 ἐν πασαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιομασιν τοῦ κυρίου ἀμεμπτοί.
 καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον, καθότι ἦν ἡ Ἑλισάβετ στεῖρα,
 καὶ ἀμφοτέροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν.

Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεύειν αὐτὸν
 ἐν τῇ τάξει τῆς ἑφημερίας αὐτοῦ ἕναντι τοῦ θεοῦ,
 κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας ἔλαχε το θυμιᾶσαι
 εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου,
 καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ

προσευχόμενον ἔξω τῆ ὥρα τοῦ θυμιάματος.
 ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου
 ἑστῶς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος.

Les deux premiers chapitres se lisent en strophes de huit lignes (les exceptions sont dues principalement à l'intrusion des cantiques et aux autres additions pratiquées dans le récit). Dans ces deux premières strophes on peut voir que la coupe des lignes adoptée ici dans la transcription est conforme au sens, à la distribution des membres dans la phrase, à une sorte de parallélisme qui n'a pu être inconscient, à une certaine musique du discours à laquelle nécessairement contribuent tous les éléments qui y sont entrés, les répétitions de mots qui font écho et rime, enfin l'accentuation, surtout l'accent final qui donne le ton à la ligne et par lequel se règle en quelque façon l'harmonie de la strophe. On remarquera que, dans la première strophe, le mot final de la ligne est accentué sur l'avant-dernière syllabe ou l'antépénultième, sauf pour la deuxième et la troisième ligne, terminés par des noms propres qui riment accentués sur la dernière syllabe. Dans la seconde strophe le mot final des deux premières lignes et de la cinquième est accentué sur la dernière syllabe ; pour les autres lignes, l'accent du mot final est sur la pénultième et l'antépénultième. Assurément les mots ne peuvent qu'être accentués de manière ou d'autre, mais la correspondance des mêmes accents dans les finales de ligne n'est pas un effet du hasard.

Autre modulation : le récit de la tempête apaisée (VIII, 22-25).

Ἐγένετο δὲ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν
 καὶ αὐτὸς ἐνέβη εἰς πλοῖον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ,
 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς·
 διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν τῆς λίμνης·
 καὶ ἀνήχθησαν.

Πλεόντων δὲ αὐτῶν ἀφύπνωσεν.
 καὶ κάτεβη λαῖλαψ ἀνέμου εἰς τὴν λίμνην,
 καὶ συνεπληροῦντο καὶ ἐκινδύνευσον.
 προσελθόντες δὲ διήγειραν αὐτὸν λέγοντες·
 ἐπιστάτα ἐπιστάτα, ἀπολλύμεθα.

Ὁ δὲ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ

καὶ τῷ κλύδωνι τοῦ ὕδατος
καὶ ἐπαύσαντο, καὶ ἐγένετο γαλήνη.
εἶπεν δὲ αὐτοῖς·
ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν ;
Φοβηθέντες δὲ ἐθάύμασαν,
λέγοντες πρὸς ἀλλήλους·
τίς ἄρα οὗτός ἐστιν,
ὅτι καὶ τοῖς ἀνέμοις ἐπιτάσσει καὶ τῷ ὕδατι,
καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ ;

Nul sans doute ne contestera l'existence de ces cinq petits couplets si régulièrement découpés et cadencés. Mais il importe d'y comparer les couplets de Marc (iv, 35-41) dont ils procèdent :

Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης·
διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.

καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον
παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ.

Καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ
καὶ γίνεται λαῖλα! μεγάλη ἀνέμου
καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλοῖον,
ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.

Καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ
ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων·
καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ·
διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα ;

Καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ
καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ·
σιώπα, πεφίμωσο.
καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος,
καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.

Καὶ εἶπεν αὐτοῖς·
τί δειλοί εστε ;
οὐπω ἔχετε πίστιν ;

Καὶ εφοβήθησαν φόβον μέγαν,
καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους·
τίς ἄρα οὗτός ἐστιν
ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ ;

Marc a six couplets de quatre lignes (le quatrième a cinq lignes, mais le cinquième n'en a que trois, par compensation), tous commençant par un *καί*, d'un style moins coulant que ceux de Luc, mais rythmés pourtant et régulièrement. C'est que le rythme spécial de nos récits n'est point une recherche d'élégance littéraire, mais la forme naturelle de semblables compositions. Cette forme n'est pas celle qu'on attendrait pour de simples souvenirs historiques, même populaires. C'est une façon de cantilène qui convient à des récits faits pour être lus publiquement, déclamés, chantés, comme expression et stimulant de la foi. Luc assouplit le rythme et la modulation, il n'abandonne pas le type de déclamation déjà consacré par l'usage chrétien. Matthieu a fait de même. Il y avait un type de style évangélique dont le quatrième évangile ne s'est pas non plus écarté. Ce type n'était pas proprement évangélique, puisqu'il se rencontre aussi dans les épîtres. Type de style religieux que le christianisme n'a pas inventé, mais qu'il n'a pas davantage emprunté à la littérature profane de l'hellénisme.

On le trouve employé dans les paraboles aussi bien que dans la rédaction des sentences évangéliques. Voici la parabole du Samaritain (x, 30-35) ;

Ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱερειχώ,
καὶ λησταῖς περιέπεσεν,
οἱ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες
ἀπήλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ.

Κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεὺς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ,
καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν.

ὁμοίως δὲ καὶ Λευεΐτης
κατὰ τὸν τόπον ἔλθων καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν.

Σαμαρεΐτης δὲ τις ὁδεύων
ἦλθεν κατ'αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη,
καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ
ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον,
ἐπιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος
ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ.

Καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον
ἐχβαλὼν δυὸ δηνάρια

ἔδωκεν τῷ πανδογῆϊ
καὶ εἶπεν· ἐπιμελήθητι αὐτοῦ,
καὶ ὅτι ἂν προσδαπανήσῃς·
ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἀποδώσω σοι.

Quatre stophes régulières, dont deux de quatre lignes et deux de six lignes, avec la même cadence rythmique des finales, et des assonances ou des répétitions de mots qui ont été voulues. A vrai dire, le recueil passablement incohérent de récits et de discours qui constitue le troisième évangile, et aussi bien les trois autres, n'est pas, même dans la forme, une relation proprement historique de faits et d'enseignements. Tout cela chante la gloire du Seigneur Christ, et c'est le poème de la foi.

Le texte de Luc a été conservé dans les mêmes conditions que celui des autres évangiles, et, s'il présente des variantes dans les anciens témoins, ces variantes sont généralement de médiocre importance (la plus considérable est celle de xxii, 43-44, le passage concernant l'apparition de l'ange dans le jardin de Gethsémani, et la sueur de sang ; car on ne peut pas regarder comme vraiment importante celle qui concerne l'attribution du *Magnificat*). De ce livre, comme des autres livres du Nouveau Testament, l'on peut dire que le texte en a été assez fidèlement gardé depuis la fixation du canon évangélique ; quant à la conservation du texte antérieurement à la fixation du canon, ce n'est pas question où il y ait lieu de s'arrêter ; car le travail de rédaction, pour les deux derniers évangiles, si ce n'est aussi pour les deux premiers, ne s'achève que très peu d'années avant la fixation du canon, à moins qu'il n'ait été en coordination directe avec cette fixation même.

Si l'hypothèse de F. Blass touchant une double rédaction des Actes par Luc lui-même a trouvé quelque crédit (voir *Actes*, 126), celle d'une double édition de l'évangile a rencontré moins de faveur. Une première rédaction, d'où procéderait le texte dit oriental, aurait été écrite par Luc pendant la captivité de Paul à Césarée ; la seconde rédaction, d'où procéderait le texte dit occidental, aurait été faite ultérieurement par l'évangéliste pour les fidèles de Rome. Pour les Actes, au contraire, l'édition romaine serait primitive, et une copie corrigée aurait été adressée

plus tard à Théophile, noble antiochien, de laquelle viendrait le texte oriental. Outre que la reconstitution de ces deux archétypes (*Evangelium secundum Lucam, sive Lucae ad Theophilum liber prior, secundum formam quae videtur romanam*, 1897 ; *Acta apostolorum secundum formam quae videtur romanam* 1896) peut en maint détail prêter à discussion, la thèse paraît indéfendable, particulièrement en ce qui regarde l'évangile, où les singularités du manuscrit D (*codex Bezae*), le principal témoin du texte dit occidental, ne se recommandent pas à la considération des critiques (cf. NESTLE-VON DOBSCHÜTZ, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, 28-29, 74 ; LAGRANGE, intr. CLII-CLIV).

Ont commenté l'évangile de Luc : Origène (trente-neuf homélies, assez courtes, conservées dans la traduction de Jérôme), Eusèbe de Césarée, Cyrille d'Alexandrie, Théophylacte, Euthymius Zigabenus (à ces commentaires on peut ajouter les « chaînes » *Catenaë in ev. s. Lucae et s. Johannis*, éditées par Cramer, 1841) ; parmi les Latins Ambroise et Bède le Vénérable. Plus récemment Cajétan (*In quatuor evangelia*, 1556), Maldonat (*Comment. in quatuor evangelistas*, 1622). Commentaires catholiques des derniers temps : Schanz (*Lucas*, 1883), Knabenbauer (*Ev. sec. Lucam*, 1899), Fillion (*La Sainte Bible*, VII, 1901), Lagrange (*supr. cit.*, p. 11 ; 1921). Critiques protestants : Godet (*Comm. sur l'év. de s. Luc*, 1871, 1888), Holtzmann (*Die Synoptiker*, 1901), Plummer (*A crit. a. exeg. Commentary on the Gospel according s. Luke*, 1901), B. Weiss (*Die Evang. des Markus u. Lukas*, 9^e éd. du *Kritisch-exegetischer Kommentar* de Meyer, 1901), J. Weiss (8^e éd. du même commentaire, 1892 ; *Das Lukasevangelium*, dans *Die Schriften des Neuen Testaments*, 1907) ; Wellhausen (*Das Ev. Lucae, supr. cit.*, p. 18), Zahn (*Lukas*, 1913), Klostermann (*Lukas*, 1919).

L'ÉVANGILE SELON LUC

¹ Puisque plusieurs ont entrepris de composer récit touchant les faits accomplis parmi nous,

I. — LE PROLOGUE

La belle phrase classique par laquelle l'auteur des livres à Théophile inaugure son œuvre est la seule de ce genre qui existe dans tout l'évangile. Elle ne pouvait manquer d'être conçue et rédigée d'après un type convenu, et l'on a pu signaler, en effet, l'étroite ressemblance qu'elle présente, pour la forme, avec le prologue du traité *De materia medica* de Dioscorides. Il serait tout à fait risqué d'en conclure que le médecin Luc a imité Dioscorides, car celui-ci aussi bien s'est conformé à l'usage et au type reçus, n'étant certainement pas le seul écrivain de ce temps qui ait, en semblable occasion, parlé de ceux qui l'avaient précédé, du soin qu'il avait mis à composer son œuvre, et de la méthode qu'il avait suivie (voir nombreux exemples dans KLOSTERMANN, 361-362). Cette préface range dans la catégorie des œuvres personnelles l'ouvrage qu'elle introduit ; elle en fait ou tend à en faire un livre de type hellénique, au lieu d'un écrit impersonnel à l'ancienne manière juive, comme sont les deux premiers évangiles et, jusqu'à un certain point, le quatrième. Cependant ni le troisième évangile, tel qu'il est, ni les Actes ne répondent précisément au programme indiqué ; et il est évident, pour ce qui est de l'évangile, que les procédés suivis par son rédacteur ne diffèrent pas sensiblement de ceux dont usent les rédacteurs des deux premiers évangiles. Mais la question, nous le savons, est de voir si l'évangile n'a pas été remanié à fond, comme l'ont été les Actes, et avec quelque détriment de leur valeur historique.

On admet volontiers que notre prologue ne vise que l'évangile et non les Actes. Il est vrai pourtant que l'auteur n'a pas, à proprement parler, de préface distincte pour les Actes ; il désigne nettement ce

livre, dans le préambule (ACT. I, 1), comme le second chapitre ou la seconde partie d'un ouvrage qui comportait au moins deux de ces parties ; et l'objet de la première, qui est rappelé au commencement de la seconde, à savoir « tout ce que Jésus s'est mis à faire et enseigné », ne semble pas être l'ensemble que l'auteur du prologue avait en vue dans « les choses accomplies parmi nous ». On pourrait même trouver qu'une désignation aussi générale ne convient pas du tout à l'évangile indépendamment d'un récit décrivant la fondation du christianisme (cf. CADBURY, 496 ; KLOSTERMANN, 362 ; E. MEYER, I, 11). Le propos est naturel, si l'auteur, écrivant à Rome, a l'intention de mener sa relation jusqu'au point où le lecteur chrétien peut s'orienter par lui-même dans l'histoire de la communauté, mettons la mort de Paul et la persécution de Néron. On doit se rappeler que les conditions matérielles de rédaction exigeaient que l'on répartît en plusieurs rouleaux une œuvre un peu étendue, et que les deux livres à Théophile ne sont pas deux écrits séparés, mais un seul écrit en deux volumes ; la référence au premier volume, en commençant le second, et la répétition de l'adresse au patron sont conformes à la coutume du temps (voir sur ce point CADBURY, dans JACKSON-LAKE, *The Acts of the Apostles*, Prolegomena, II, 491).

« Comme plusieurs ont essayé », — le mot (ἐπεχείρησαν) n'implique aucun blâme, car l'auteur aussi « essaie » — « de composer une relation des choses accomplies parmi nous ». — Luc justifie son entreprise par l'exemple de ceux qui l'ont précédé, et qui n'étaient pas mieux placés que lui pour la tenter. Il existait donc alors un certain nombre d'écrits sur le sujet que traite notre auteur, c'est-à-dire Jésus et les commencements de la prédication apostolique. Comme les Actes dits apocryphes sont certainement plus récents, et que Luc n'a connu ni Matthieu, ni Jean, que même on peut sérieusement douter qu'il ait connu Marc dans sa forme traditionnelle, il faut dire que cette littérature, dont on aurait tort de s'exagérer l'abondance, a péri presque tout entière (le πολλοί, comme ἐπεχείρησαν, est dans le style convenu des préfaces ; cf. CADBURY, 492 ; πεπληρωμένων est à traduire : « accomplies », et non « attestées » ; le mot a plus de sonorité mais pas d'autre sens que πεπληρωμένων). Il est impossible d'en préjuger le caractère et la valeur. Luc, du moins, n'en était pas pleinement satisfait, et, d'après le programme qu'il s'est tracé à lui-même, on peut conjecturer que ces écrits manquaient d'ordre, les auteurs étant sans doute assez inexpérimentés, ce qui n'a lieu d'étonner, et que leur information ne présentait pas toujours toutes les garanties désirables, ce qui serait plus grave, mais pas plus surprenant.

² d'après ce que nous ont transmis ceux qui furent dès l'abord
[témoins et ministres de la parole,

Ces écrivains connus de Luc se trouvaient, par rapport aux faits, dans les mêmes conditions que lui-même; ils racontaient — « d'après ce que nous ont transmis », — à nous tous croyants, — « ceux qui ont été depuis le commencement témoins oculaires et » — sont devenus ensuite — « ministres de la parole ». — Ce sont les mêmes qui ont été « depuis le commencement témoins oculaires » de certaines choses accomplies, et qui sont devenus « ministres de la parole », c'est-à-dire de la catéchèse chrétienne, qui a pour objet ces faits salutaires. Le rappel du « commencement » assigne comme objet premier du témoignage oculaire l'apparition du Christ, dont ces personnes ont été favorisées; et ce n'est pas « dès le commencement » que ces témoins sont « devenus ministres de la parole ». Mais ils le sont devenus quand ils ont prêché le Christ ressuscité. A la vérité, l'auteur semblerait dire que les garants de l'Évangile en sont devenus en même temps les témoins et les ministres (dans οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, l'article οἱ gouverne tout ce qui suit), et cela « dès le commencement » (cf. CADBURY, 498); mais ce doit être par un flottement de la perspective, où le ministère de Jésus se confond avec les débuts de la prédication apostolique, le tout formant le commencement du christianisme (cf. PHIL. IV, 15). En toute rigueur de langage, le « commencement » serait la manifestation du Christ à partir de son baptême, comme l'entend la rédaction des Actes (I, 21-22; X, 36-37; 39-42; cf. Lc. III, 1-2, 23), et en tous cas le début de son ministère public. Ces témoins n'ont pas écrit; les historiens antérieurs à Luc et Luc lui-même ont écrit d'après eux. Ainsi Luc, qui connaît des relations évangéliques, n'en connaît aucune sous le nom de Matthieu (παρέδοσεν) n'est pas exclusif de communication écrite, mais l'auteur paraît connaître les « témoins » comme « ministres » et non comme rédacteurs de la parole). Les « choses accomplies » ne s'identifient pas avec « la parole »; celle-ci est le message apostolique touchant le Christ; de la parole, en tant que message de Jésus et élément premier des « choses accomplies », ni notre auteur ni les autres évangélistes n'ont été témoins; mais de la prédication elle-même, de la fondation des premières communautés, lui et d'autres ont été témoins.

Le témoignage apostolique a été oral; c'est de ce témoignage que Luc prétend dépendre, non des écrivains antérieurs, qui en dépendent également; mais, si l'on en jugeait par la forme traditionnelle du

« j'ai trouvé bon, moi aussi, qui dès longtemps ai suivi tout [avec soin, de l'écrire continûment pour toi, excellent Théophile,

troisième évangile, on devrait penser que, notwithstanding ce que l'auteur dit de ses informations et recherches personnelles, le livre a été, pour le principal, compilé de sources antérieures, au premier rang desquelles on doit compter le second évangile. Mais, si le premier livre de Luc avait été refondu aussi profondément que l'a été le second, il ne subsisterait qu'une faible partie de son œuvre, et l'on ne saurait dire si l'exécution ne répondait pas au programme annoncé. D'après les débris qui en subsistent dans les Actes, on peut affirmer que ce dernier livre était vraiment une histoire exacte et bien ordonnée, fondée sur des renseignements de première main. On doit, semble-t-il, admettre que Luc ne fut pas en mesure d'être aussi solidement informé pour l'évangile; qu'il a dû utiliser des documents écrits, notamment le document fondamental de Marc, et que sa foi aura davantage influencé son récit; mais on peut être assuré que son livre évangélique ne ressemblait que d'assez loin à la compilation quelque peu incohérente et passablement tendancieuse qui nous est parvenue sous son nom.

« J'ai trouvé bon, moi aussi, qui dès longtemps ai suivi tout avec soin ». — La personne de l'évangéliste s'efface derrière le grand objet qu'il donne à son activité littéraire, et derrière les hommes apostoliques, témoins du fait chrétien. Que l'on soit en présence d'un disciple des apôtres, d'un compagnon de Paul, d'un homme qui a dû connaître personnellement Pierre et d'autres disciples de Jésus, le prologue ne permettrait pas de l'affirmer avec certitude. Mais le « nous » des Actes dans les parties primitives de ce livre autorise à ne pas entendre uniquement d'un rapport médiat ce qui vient d'être dit des renseignements transmis par les témoins oculaires, et ce qui est dit maintenant des investigations personnelles. Seulement la garantie vaut pour le livre que Luc avait écrit, non pour celui qui nous est parvenu sous son nom. Du reste, Luc n'avait pas motif d'insister sur ses rapports avec les disciples immédiats de Jésus, rapports qui n'ont été que transitoires; car Barnabé, qu'il a pu connaître plus longuement à Antioche, était un juif helléniste converti après la passion; Luc n'a fait que passer à Jérusalem avec Paul dans son dernier voyage, et rien ne prouve qu'il ait rencontré Pierre à Rome. C'est pourquoi, en disant « nous », il ne fait pas difficulté de s'assimiler aux chrétiens de sa

4 afin que tu connaisses la vérité sur ce dont tu a été instruit.

génération, dont la plupart n'avaient connu aucun disciple immédiat du Christ, et il se désigne simplement comme un de ces fidèles qui, depuis la fin de l'âge apostolique, se préoccupaient de fournir à leurs frères les rudiments d'histoire évangélique dont on sentait le besoin. Car la génération apostolique semble avoir disparu tout entière, mais ceux qui l'ont connue sont encore nombreux ; ainsi notre prologue n'a pu être écrit avant l'an 70, ni longtemps après l'an 80.

Luc a « suivi de bonne heure et très attentivement tout » ce qu'il se propose de raconter. Comme il s'agit des « choses » (πᾶσιν s'entend de tout ce que Luc se propose d'écrire, sans se rapporter nécessairement à πραγμάτων, v. 1 ; mais ce mot ne vise ni les évangélistes plus anciens ni les témoins apostoliques, bien que, dans l'antiquité, on l'ait volontiers compris de ces derniers ; cf. CADBURY, 503), le mot « suivre » (παρηκολουθησέτι) doit être pris dans un sens métaphorique : application continue à l'observation des faits dont il s'agit, soit que l'observation ait porté sur des témoignages oraux ou écrits, soit qu'elle ait porté directement sur les faits. L'un n'exclut pas l'autre, et l'emploi de ce mot n'oblige pas à penser que les faits racontés par l'auteur comme témoin dans les Actes ne pourraient être ici visés. On peut hésiter à rapporter l'adverbe « de haut » (ἄνωθεν) aux choses à raconter ou bien aux observations de l'auteur (le sens : « de nouveau », possible en soi, ne convient point ici) ; le premier sens, équivalant à : « dès le commencement », contiendrait une indication superflue ; le second, équivalant à : « depuis longtemps » (cf. ACT. XXVI, 4-5, qui associe de même les deux mots), se recommande comme qualifiant de façon appropriée l'action de suivre, la préparation de l'auteur (LAGRANGE, 6), et s'accorde aussi bien avec le second adverbe : « soigneusement » (ἀκριβῶς). L'auteur se flatterait d'avoir observé dès longtemps et minutieusement le développement de l'histoire qu'il voulait raconter ; il croit pouvoir faire plus et mieux que ses devanciers.

Et il dit son but : — « J'ai trouvé bon... d'écrire avec suite », — c'est-à-dire en bon ordre, non précisément avec un souci particulier de l'exactitude chronologique ou de la connexion logique, — « pour toi » — toute cette histoire, — « excellent Théophile, afin que tu connaisses la vérité sur ce dont tu as été instruit ». — Un lecteur intelligent apprendra de son livre sur quoi se fonde la catéchèse chrétienne. L'objet de celle-ci ne se confond pas avec l'objet du livre ; le livre

prouve par les faits que la catéchèse n'est pas un enseignement en l'air. Luc du moins l'estime ainsi. Le mot « certitude » (τὴν ἀσφάλειαν) vient à la fin de la phrase, mais c'est peut-être moins pour le relief de l'idée que pour la cadence rythmique (remarque de CADBURY, 510, qui compare avec raison la structure un peu singulière du v. 2 ; mais il ne s'agit pas d'un rythme « inconscient »). Du reste, l'auteur n'entend pas fournir une démonstration de la foi chrétienne, mais dire au vrai ce qu'a été le point de départ du christianisme. La dédicace à Théophile n'exprime qu'indirectement une intention apologétique. Il va sans dire que le verbe (καθηγήθησ) n'est pas à entendre de ce qui fut plus tard l'instruction chrétienne du catéchuménat, mais d'une simple information (CADBURY, 509, où il est dit avec raison que λόγων, au v. 4, vise en tant qu'objet de rapports vrais ou faux les faits qui, en tant qu'événements, sont désignés par πραγμάτων, au v. 1. La structure logique et rythmique de la phrase confirme cette correspondance).

On ne sait qui était le Théophile à qui va la dédicace. Luc n'écrivait pas pour un seul lecteur ; mais il a pu écrire à l'instigation de ce Théophile, que l'épithète à lui attribuée (κράτιστε; cf. ACT. XXIII, 26, XXIV, 3 ; XXVI, 25) inviterait à regarder comme un personnage assez haut placé, qu'on n'est pas obligé de supposer dans un rang officiel (cf. CADBURY, 506), et impossible d'ailleurs à identifier (RENAN, *Évangiles*, 256, pensait à « un des Clemens », parent de Domitien). Cette épithète honorifique conviendrait peu à une personnalité fictive, au chrétien idéal ; et le nom, d'ailleurs, était assez commun. Il n'y a pas motif pour que le Théophile de Luc soit moins réel que les personnages mentionnés par les écrivains de ce temps dans leurs dédicaces ; il n'est même pas vraisemblable que le nom soit une façon de pseudonyme symbolique, attendu que, si l'évangéliste avait pu craindre de compromettre quelqu'un, il aurait plutôt pris le parti de ne dédier son livre à personne. La position de Théophile à l'égard du christianisme n'est pas autrement facile à déterminer : l'ensemble de la dédicace inviterait plutôt à supposer qu'il n'est pas chrétien, mais qu'il témoigne au christianisme un certain intérêt de curiosité bienveillante ; on a fait valoir avec raison que l'épithète honorifique (κράτιστε) n'aurait pas été employée envers un frère dans la foi ; mais l'absence de cette épithète au début des Actes n'a aucune signification, et il serait arbitraire d'en inférer (avec ZAHN, *Einleitung*, II, 359, 384) que Théophile a été baptisé entre la publication de l'évangile et celle des Actes ; l'hypothèse serait d'autant moins recevable que les deux livres à Théophile ont dû être conçus et publiés en même temps.

⁵ Il était, aux jours d'Hérode, roi de Judée,
un prêtre nommé Zacharie, de la classe d'Abia,
et il avait une femme, des filles d'Aaron,
dont le nom était Elisabeth.

(la notice de *Clem. Recogn.* x, 71, qui paraît concerner notre Théophile et le fait vivre à Antioche, n'a pas grande chance d'être fondée en tradition).

II. L'ANNONCIATION DE JEAN-BAPTISTE

Maintenant le « discours » que Luc avait consacré à l'œuvre de Jésus commence par un récit de la naissance miraculeuse du Christ, récit entièrement fictif, comme celui de Matthieu, et qui porte à peu près en tous ses traits la marque évidente de son caractère. Ce début ne laisse pas d'être encore parallèle à celui de Marc, parce que la naissance de Jean-Baptiste est aussi racontée en manière de prélude à celle de Jésus, et que le Précurseur entre dans son rôle dès le sein de sa mère. Comme dans le premier évangile, ces merveilles sont censées advenues vers la fin du règne d'Hérode le Grand. L'auteur imite la manière et le style de l'Ancien Testament dans les récits de naissances miraculeuses. Ainsi se suivent, en tableaux presque idylliques par comparaison aux récits plus sensiblement dogmatiques de Matthieu, l'annonciation de Jean (I, 5-25), celle de Jésus (I, 26-38), la visite de Marie à Elisabeth (I, 39-56), la naissance de Jean (I, 57-80), celle de Jésus (II, 1-20), la circoncision de celui-ci et sa présentation au temple (II, 21-36), l'anecdote de l'enfant Jésus parmi les docteurs (II, 40-52).

« Il y avait, dans les jours », — c'est-à-dire sous le règne — « d'Hérode, roi de Judée », — le mot « Judée » désigne ici la Palestine (cf. IV, 44; VI, 17; VII, 17; XXIII, 3; ACT. X, 37), — « un prêtre nommé Zacharie, de la classe d'Abia », — une des vingt-quatre familles entre lesquelles se partageait la caste sacerdotale, et la huitième dans l'ordre de la Chronique (I, XXIV, 10). L'auteur affecte une grande érudition dans les matières du culte juif; mais ces connaissances ne semblent pas être de première main; elles ont été puisées librement dans la Bible. — « Et sa femme, des filles d'Aaron, avait nom Elisabeth. » — Miriam (Marie) est le nom de la sœur de Moïse, Elishéba (Elisabeth) celui de la femme d'Aaron (Ex. VI, 23). Le nom de la mère de Jésus a pu

- Or ils étaient justes tous deux, devant Dieu marchant,
selon les commandements et préceptes du Seigneur, sans
[reproche.
- 7 Et ils n'avaient pas d'enfant, parce qu'Elisabeth était stérile ;
et tous deux étaient avancés en âge.
- 8 Or advint, comme il était de service,
au tour de sa classe, devant Dieu,
- 9 que, selon la règle de la liturgie, il lui échet d'offrir l'encens,

suggérer celui de la mère de Jean. En rattachant celle-ci à la race d'Aaron, l'on n'aura probablement pas voulu dire qu'elle fût issue d'une simple classe comme celle d'Abia, mais qu'elle appartenait à la lignée des grands-prêtres : par là on s'est proposé de rehausser les origines de Jean-Baptiste, et aussi de faire valoir la descendance pontificale du Christ ; car on a eu soin de dire (I, 36) que Marie était la cousine d'Elisabeth. Les simples prêtres, dont était Zacharie, avaient le droit de prendre femme en dehors de leur tribu. — « Or, ils étaient justes tous deux devant Dieu », — comme jadis Noé (GEN. VII, I), — « suivant sans reproche », — comme Abraham (GEN. XVII, I, Sept.), — « tous les commandements et préceptes du Seigneur ». — Les deux mots : « commandements » (ἐντολαί) et « observances » (δικαιώματα), ne sont pas pour signifier le grand nombre des prescriptions, mais pour l'ampleur rythmique de la phrase (le rythme paraît exiger que l'on construise : « ils étaient justes tous deux, devant Dieu marchant, dans » la pratique de « tous les commandements... irréprochables », ἀμεμπτοι correspondant en fin de ligne à πορευόμενοι). — « Et ils n'avaient pas d'enfant, parce qu'Elisabeth », — comme les saintes femmes Sara, Rébecca, la mère de Samuel, — « était stérile, et tous deux étaient avancés en âge », — en sorte qu'ils n'avaient plus espoir de postérité : ainsi en était-il d'Abraham et de Sara, lorsque Dieu leur donna Isaac (GEN. XVIII, II).

« Or il advint, comme » — Zacharie — « était de service, au tour de sa classe, devant Dieu », — d'après le roulement qui amenait au temple successivement toutes les familles sacerdotales (sur le sens du mot ἐφημερία, voir LAGRANGE, 9), — « qu'il fut selon la règle du service divin », — les fonctions que les prêtres avaient à remplir étant attribuées par le sort chaque jour, — « désigné par le sort pour offrir l'encens ». — Il s'agit de l'encensement, c'est-à-dire du renouvellement de la braise et des parfums, qui se pratiquait matin et soir, au moment du sacrifice, dans l'intérieur du temple, sur le petit autel

entrant dans le sanctuaire du Seigneur.

¹⁰ Et toute la foule du peuple était (là),
prieant dehors, à l'heure de l'encensement.

¹¹ Et lui apparut un ange de Seigneur,
qui se tenait à droite de l'autel de l'encensement.

¹² Et Zacharie fut troublé en le voyant,
et crainte tomba sur lui ;

qui était placé devant le Saint des saints. D'après la tradition juive, le prêtre chargé de cet office n'entrait pas seul dans le temple, les prêtres désignés pour la purification de l'autel et le soin des lampes assistant à l'encensement ; mais Zacharie est censé pénétrer sans acolyte dans le sanctuaire, comme le grand-prêtre y pénétrait seul le jour de la grande expiation : ce qui a fait supposer très gratuitement à quelques-uns (*Prot. Jac.* VIII ; AUGUSTIN, *in Jo.* XLIX, 27) que Zacharie était grand-prêtre. — « Entrant dans le sanctuaire du Seigneur ». — Il faut entendre que, cette fonction liturgique lui étant échue, Zacharie était entré effectivement dans le sanctuaire pour la remplir, comme il est supposé par la suite du récit (mais si l'auteur a écrit : ἐλαχε τοῦ θυμῆσαι εἰσελθὼν κτλ, et non λαχὼν... εἰσῆλθε, c'est moins par sémitisme que pour la coupe rythmique de la phrase). — « Et toute l'assemblée du peuple était à prier dehors », — le sacrifice proprement dit s'accomplissant en plein air, et le peuple y assistant dans le parvis, — « à l'heure de l'encensement », — pendant que Zacharie offrait l'encens dans le temple. Le matin, cette cérémonie avait lieu avant, et le soir, après l'holocauste bi-quotidien. Comme l'acte rituel est mis ici en relation avec le tirage au sort, on pourrait supposer qu'il s'agit du sacrifice matinal ; mais, si le narrateur a songé à distinguer les deux sacrifices, le passage de Daniel (IX, 21) qu'il imite en cet endroit indiquerait de préférence le sacrifice du soir (touchant l'association de la prière à la cérémonie de l'encensement, cf. AP. V, 8 ; VIII, I, 3-4). — « Et », — pendant qu'il s'acquittait de son ministère, ou plutôt quand il l'eut rempli, et avant qu'il s'éloignât, — « un ange de Seigneur lui apparut. » — A la différence de ceux de Matthieu qui parlent en songe à Joseph, les anges de Luc se montrent aussi bien en plein jour et s'adressent à des gens éveillés. — « Se tenant à droite de l'autel de l'encens ». — Cette place d'honneur convient à la dignité du messenger céleste ; si l'indication était en rapport avec l'heureux présage qui va être donné à Zacharie, on aurait plutôt amené l'ange à la droite du prêtre.

« Et Zacharie fut troublé à sa vue, et une crainte tomba sur lui ». —

¹³ mais l'ange lui dit : « Ne crains pas, Zacharie,
parce que ta prière a été exaucée.

Ta femme Elisabeth t'enfantera un fils,
et tu l'appelleras du nom de Jean.

¹⁴ Et ce te sera joie et allégresse,
et de sa naissance plusieurs se réjouiront.

¹⁵ Car il sera grand devant Seigneur ;

Ni vin ni liqueur il ne boira,

Le sentiment convient à la situation, mais les formules sont de l'Ancien Testament (cf. JUDITH, xv, 1 ; DAN. VIII, 17 ; x, 11 ; Ex. xv, 16). — « Mais l'ange lui dit : « N'aie pas peur, Zacharie, parce que ta prière a été exaucée ». — Ainsi parle-t-il déjà dans Daniel (x, 12) ; mais ici aucune prière de Zacharie n'a été préalablement rapportée ; on ne peut guère supposer que le vieux Zacharie prie encore maintenant pour avoir des enfants, ni que l'acte liturgique accompli par le prêtre soit compris comme une prière à laquelle Gabriel apporterait la réponse de Dieu ; l'allusion va plutôt aux prières que Zacharie est censé avoir faites longtemps pour avoir postérité ; mais l'équilibre de la mise en scène laisse à désirer. — « Ta femme Elisabeth t'enfantera un fils, et tu l'appelleras du nom de Jean ». — *Iochanan*, « le Seigneur est propice ». Cette naissance est annoncée comme autrefois celle d'Isaac (GEN. xvi, 11 ; xvii, 19). Le nom convient à la circonstance de l'exaucement, aussi au rôle de l'homme qui doit préparer l'avènement du règne de Dieu ; mais on dirait que le narrateur ne connaît pas cette étymologie et qu'il ne soupçonne pas davantage le rapport qui y est impliqué. — « Il y aura pour toi joie et allégresse », — d'avoir un fils, et un tel fils, — « et plusieurs se réjouiront de sa naissance », — ce qui sera un présage de sa grandeur future (I, 58, 65-66). Il est probable, d'ailleurs, que le narrateur entrevoit, derrière les voisins dont il sera parlé bientôt, tous ceux qui auront à louer Dieu pour le ministère de Jean.

« Car » — il n'est pas appelé à continuer simplement la lignée des prêtres d'Abia, — « il sera grand devant Seigneur », — au jugement de Dieu même (rapport d'expression plutôt que d'idée avec GEN. x, 9). L'épithète caractérise l'éminence, non la nature du rôle attribué à Jean : anticipation du jugement qui sera prononcé plus tard par Jésus lui-même (VII, 28). — « Il ne boira ni vin ni liqueur enivrante ». — Il sera *nazir*, comme Samson (JUG. XIII, 4, 7, 14, d'où vient la mention du *shékar*, boisson fermentée, fabriquée avec des grains ou des

- et d'Esprit saint il sera rempli dès le sein de sa mère ;
¹⁶ beaucoup des fils d'Israël il ramènera à Seigneur leur Dieu.
¹⁷ C'est lui qui marchera devant lui avec l'esprit et la puissance
 [d'Elie
 pour ramener les cœurs des pères vers les enfants

fruits, dont parle souvent l'Ancien Testament) — « et il sera rempli d'Esprit saint dès le sein de sa mère ». — Ce qui pourrait s'entendre : dès qu'il en sortira (l'auteur ne s'inspirant pas de JÉR. I, 5). Ou bien : dès le sein même, y étant encore. Et ce dernier sens paraît imposé par le texte (à raison de ἔτι devant ἐκ κοιλίας) et la correspondance avec le récit des Juges (cf. JUG. XIII, 5, 7, Sept.). Au surplus, Jean va prophétiser (I, 41) dans le sein d'Elisabeth. Il est sans doute oiseux de discuter si Jean a été réellement nazir ; il est possible que l'auteur ait voulu le faire entendre, sans avoir une idée bien nette de ce qu'était la profession de nazirat dans les anciens temps israélites ; le fait qu'il ne dit rien de la chevelure non coupée n'est pas un argument décisif en sens contraire (cf. AM. II, 11-12) ; il a fort bien pu éviter le mot de *nazir* tout en voulant désigner le nazirat, et sans mesurer la différence que les commentateurs croient pouvoir établir entre les observances des anciens nazirs et ce que la tradition évangélique racontait touchant l'existence de Jean au désert. En tous cas, il ne paraît pas vouloir opposer (comme EPH. V, 18, allégué ici par KLOSTERMANN, 368) l'ivresse de l'Esprit à l'ivresse provoquée par la boisson.

« Il ramènera beaucoup des fils d'Israël à Seigneur leur Dieu ». — L'ange annonciateur de Samson disait (JUG. XIII, 5) : « et c'est lui qui commencera à sauver Israël de la main des Philistins ». — « Et lui-même marchera devant lui », — devant le Seigneur Dieu, — « en esprit et puissance d'Elie », — la puissance miraculeuse dont était doué le fameux prophète (JN. X, 41, n'est pas à considérer pour l'interprétation de Luc). La secte de Jean attribuait certainement des miracles à son fondateur, et il se pourrait fort bien que le fond de la présente légende lui ait été emprunté. L'on dit ici que Jean marchera devant Dieu : c'est ce que disait Malachie (III, 1), dans un passage que la tradition chrétienne (Mc. I, 2 ; Mt. XI, 10 ; Lc. VII, 27) a modifié pour l'entendre de Jean et de Jésus ; très probablement les sectateurs de Jean l'entendaient, comme le suggère notre passage, de Jean-Elie, précurseur de Dieu. On remarquera que notre évangile, à la différence de Marc (IX, 13), et dans le même esprit que Matthieu (XI, 14), s'abstient de dire que Jean est Elie (cf. JN. I, 21). — « Pour ramener les cœurs des pères vers les enfants », — les cœurs des pieux ancêtres

et les rebelles au sentiment des justes,
pour préparer à Seigneur un peuple bien disposé.

¹⁸ Et Zacharie dit à l'ange :

« A quoi connaîtrai-je cela ?

Car je suis vieux,

et ma femme est avancée en âge. »

¹⁹ Et répondant l'ange lui dit :

« Je suis Gabriel, l'assistant de Dieu,

vers les enfants, ceux de la génération présente qui se sont montrés indignes d'eux, — « et les rebelles », — ces fils dégénérés, — « au sentiment des justes », — les pères dont on vient de parler, — « pour préparer », — moyennant cette conversion des « rebelles » et leur réconciliation avec les « justes », — « au Seigneur un peuple bien disposé » — pour l'avènement de son règne.

Ce que la tradition évangélique disait de Jean se trouve ainsi anticipé dans le discours de Gabriel. Et Gabriel ne fait que paraphraser le texte de Malachie (III, 1, 23-24 ; cf. ECCLI. XLVIII, 10) sur lequel prétendait se fonder la tradition : « Voici que j'envoie mon messenger pour qu'il prépare le chemin devant moi... Voici que je vous envoie Elie le prophète, avant que survienne le grand et terrible jour de Iahvé ; et il ramènera le cœur des pères vers les fils, et le cœur des fils vers les pères ». Malachie entend qu'Elie réconciliera les pères avec les enfants, qu'il rétablira la paix dans les familles et dans la société. Gabriel, c'est-à-dire l'évangéliste, paraît l'entendre autrement, mettant, à la fin du discours, les « rebelles » à la place des « fils », les « justes » à la place des « pères », et semblant par là vouloir identifier les « fils » avec la génération présente, et les « pères » avec les saints d'autrefois, patriarches et prophètes. Le sens de la prédiction devient moins net, ni les pères justes ni les enfants rebelles ne formant des groupes clairement définis.

« Et Zacharie dit à l'ange : « A quoi connaîtrai-je cela ? » — Zacharie est dans un lieu trop redoutable pour se mettre à rire, comme jadis, en pareil cas, Abraham et Sara ; mais il hésite à croire et il demande un signe, comme le père des croyants quand Iahvé lui promit la Palestine (GEN. XV, 8 ; cf. JUG. VI, 36-37), comme Ezéchias quand Isaïe lui promit sa guérison (II ROIS, XX, 8-11) ; il dit les raisons de son doute dans le style de la Genèse (XVII, 17 ; XVIII, 12) : — « Car je suis vieux, et ma femme est avancée en âge ». — L'ange, pour faire valoir l'autorité de sa parole, décline ses nom et qualité. — « Et répondant, l'ange lui dit : « Je suis Gabriel », — étymologiquement « homme de Dieu »

et j'ai reçu mission de te parler
et de t'annoncer cela.

²⁰ Et tu vas être au silence et ne pouvant parler,
jusqu'au jour où arriveront ces choses,
parce que tu n'as pas cru à mes paroles,
qui s'accompliront en leur temps. »

²¹ Cependant le peuple était à attendre Zacharie,
et l'on s'étonnait pendant qu'il s'attardait dans le sanctuaire;

²² mais, étant sorti, il ne pouvait leur parler,

(cf. JUG. xvii, 8-9), nommé dans le livre de Daniel (ix, 21, 23), — « l'assistant de Dieu » — non un simple assistant, comme le commun des esprits célestes, mais l'un des sept anges qui se tiennent devant le trône de l'Éternel (TOB. xii, 15 ; cf. AP. iv, 5). Zacharie aurait dû se rappeler qu'un messenger de Dieu mérite créance, et celui dont il a paru mettre en doute la parole se trouve être le messenger des grandes révélations. — « Et j'ai été envoyé te parler et t'annoncer cette bonne nouvelle ». — Propos imités de Daniel (ix, 23). — « Et tu vas être au silence et sans pouvoir parler ». — Zacharie n'a pas cru l'ange sur parole, et il veut un signe ; il en aura un ; sa rencontre avec l'ange va le rendre muet, comme Daniel (x, 15-17), mais pour plus longtemps. — « Jusqu'au jour où arriveront ces choses, parce que tu n'as pas cru à mes paroles, qui », — message de Dieu, — « s'accompliront en leur temps ». — Le signe demandé se tourne en châtement, mais l'infirmité de Zacharie sera temporaire, et la promesse ne laissera pas de se réaliser au temps marqué, comme celle de l'ange à Abraham sous le chêne de Mamré (GEN. xvii, 21 ; xviii, 14). La suite (I, 22, 62) montre que Zacharie ne sera pas privé seulement de la parole, mais aussi de l'ouïe : il sera sourd-muet (κωφός. Cf. vii, 22). L'ange insiste sur la privation de la parole, parce que c'est le côté le plus apparent de la punition, et surtout parce que son discours est influencé par Daniel (*loc. cit.*).

« Et le peuple était à attendre Zacharie », — parce que la cérémonie de l'encensement ne durait pas longtemps, — « et l'on s'étonnait qu'il s'attardât dans le sanctuaire. Or, étant sorti, il ne pouvait leur parler » ; — il se trouvait incapable de dire ce qui lui était arrivé. On remarquera peut-être que la conversation n'avait pas été bien longue et que le peuple avait été un peu prompt à s'étonner ; il y a aussi quelque naïveté à supposer que Zacharie sortant n'aurait rien de mieux à faire que de raconter aux assistants son aventure. — « Et ils

et ils comprirent qu'il avait eu vision dans le sanctuaire.
Et lui leur faisait des signes,
et il resta muet.

²³ Et quand furent accomplis ses jours de service,
il s'en alla dans sa maison.

²⁴ Mais, après ces jours,
Elisabeth sa femme conçut ;
et elle se cacha cinq mois, disant :

²⁵ « Ainsi m'a fait Seigneur,
dans les jours où il lui a plu
d'enlever mon opprobre parmi les hommes. »

comprirent qu'il avait eu une vision dans le sanctuaire ». — Le peuple raisonne conformément à l'idée qui se traduit dans la scène de Daniel (*supr. cit*) : on sait que, dans l'Ancien Testament, l'apparition de Dieu ou d'un ange pouvait être mortelle (cf. JUD. VI, 23). — « Et lui leur faisait des signes », — soit pour expliquer le fait, soit simplement pour faire entendre qu'il ne pouvait parler, — « et il resta muet », — comme l'avait dit Gabriel. L'usage étant que les prêtres, au nombre de cinq, qui étaient entrés dans le sanctuaire pour l'encensement, donnassent une bénédiction au peuple en sortant, l'on suppose volontiers que le mutisme de Zacharie apparaît en ce qu'il ne peut dire la bénédiction accoutumée : l'auteur n'a pas songé à ce détail, non plus qu'à la présence d'autres officiants à côté de Zacharie.

« Et quand furent accomplis ses jours de service », — la semaine durant laquelle il devait rester dans le temple, et non précisément le service, les fonctions de son emploi (λειτουργία est charge publique, et spécialement office sacré), pour lesquelles Zacharie se trouvait disqualifié par son infirmité, — « il s'en alla dans sa maison ». — On verra plus loin (I, 39) qu'il n'habitait pas Jérusalem. — « Or, après ces jours », — qu'avait signalés la miraculeuse vision, — « sa femme Elisabeth conçut, et elle se cacha pendant cinq mois ». — L'auteur dit cinq mois, parce qu'il va raconter ce qui est arrivé dans le sixième mois, et que la grossesse d'Elisabeth est censée connue depuis ce temps-là. On ne voit pas bien pourquoi Elisabeth se cache, — « disant : « Ainsi m'a traitée Seigneur, dans les jours où il lui a plu d'enlever mon opprobre parmi les hommes ». — Si elle se dérobe au public, ce n'est pas faute de reconnaissance pour le bienfait de Dieu, puisque dans son particulier elle loue le Seigneur, comme Sara et Rachel (GEN. XXI, 6 ; xxx, 23), d'avoir fait cesser l'humiliation de sa stérilité. La

²⁶ Or, dans le sixième mois,
fut envoyé l'ange Gabriel par Dieu
dans une ville de la Galilée, appelée Nazareth,

retraite qu'elle s'impose manifesterait plutôt une sorte de honte que la volonté de garder sa joie dans le recueillement devant Dieu; peut-être est elle censée vouloir tenir secrète la faveur dont elle a été l'objet, estimant qu'il ne lui appartient pas de la divulguer avant le temps. La vraie raison est dans l'économie artificielle du récit: Elisabeth se cache pour que tout le monde ignore son état; Zacharie étant muet, et sa femme ne voyant personne, nul ne peut savoir que la parole de Gabriel est réalisée; Marie le saura de Gabriel lui-même, et la rencontre des deux mères est ainsi préparée par Dieu seul.

III. L'ANNONCIATION DE JÉSUS

Or, au sixième mois », — La conception de Jésus va être datée d'après celle de Jean; peut-être est-il significatif qu'elle le soit ainsi et pas autrement. On aura trouvé naturel de faire naître Jean une demi-année avant Jésus; mais, comme le récit marque cette distance entre les conceptions, l'on est d'autant moins fondé à supposer un mythe dont les fêtes de naissances au solstice d'été et au solstice d'hiver fourniraient l'attestation, que ces fêtes mêmes ne sont pas anciennes et qu'elles renvoient la conception de Jean à l'équinoxe d'automne, celle de Jésus à l'équinoxe du printemps: en regard de la conception, Jean serait surtout un soleil grandissant, et Jésus un soleil diminuant. Encore moins y a-t-il lieu d'alléguer à la place de ce mythe une légende égyptienne de roi divinement conçu, qui devenue dans le judaïsme un mythe de conception divine du Messie, serait à la base du récit de Luc (KLOSTERMANN, 371, après Gressmann). Un tel mythe existe bien dans l'Apocalypse (xii, 1-5), où il est fortement teinté d'astrologie (voir *Apoc. de Jean*, 222 ss.), mais notre récit n'y peut être apparenté que de très loin.

« L'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée appelée Nazareth ». — Notre auteur entend que Jésus a été dit « Nazoréen » parcequ'il était de Nazareth, et il regarde cette ville comme l'endroit où la famille de Jésus était domiciliée; il fait droit ainsi à la tradition qui considérait Jésus comme galiléen, mais il se met dans l'embarras pour la naissance à Bethléem: on peut voir dans Matthieu (ii, 1, 22, 23) que celui-ci, s'étant mis à l'aise pour la naissance à Bethléem,

²⁷ à une vierge fiancée à un homme appelé Joseph
de la maison de David ;
et le nom de la vierge était Marie.

s'est trouvé dans une autre difficulté pour rendre Jésus à la Galilée. — « A une vierge fiancée à un homme appelé Joseph ». — En ce point notre récit s'accorde avec celui de Matthieu : au moment où la prend cette histoire, Marie est seulement fiancée à Joseph et n'habite pas encore avec lui. Même accord en ce qui regarde l'origine de Joseph. — « De la maison de David ». — Pas plus d'allusion que dans Matthieu au métier que Joseph exerçait, ni à la famille de Marie. Car la notice concerne seulement Joseph (si ἐξ οἴκου Δαυιδ se rapportait à Marie, l'auteur aurait écrit ensuite καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς, non τῆς παρθένου: cf. II, 4, où l'origine davidique est encore affirmée de Joseph seul). Que Marie, pour épouser un descendant de David, ait dû appartenir à la race royale, c'est à quoi il n'a pas pensé ; car, s'il y avait pensé, il l'aurait dit. On peut soupçonner que la source rattachait Marie à une famille non moins illustre que celle des rois. Gabriel dira plus loin (I, 36) qu'Elisabeth est sa parente ; or Elisabeth est de la race d'Aaron, et les paroles de l'ange n'ont pas été lancées à la légère ; elles supposent que Marie aussi est de la race d'Aaron ; elles supposent même, dans le récit original, une indication, maintenant supprimée, touchant l'origine aaronides de Marie. La place de cette notice est restée vide à la fin d'une phrase qui a perdu son équilibre ; après — « et le nom de la vierge était Marie », — l'on s'attend à trouver la mention de sa famille, comme on a trouvé mentionnée la maison de David après le nom de Joseph ; si l'on ajoute : « de la maison » ou « des filles d'Aaron » (I, 15), tout le récit gagne en unité, et l'allusion de Gabriel est préparée. Mais une fois introduite la conception virginale, l'origine davidique de Jésus tombait en même temps. C'est peut-être ce qu'aura pensé le dernier rédacteur de l'évangile, et il aura supprimé l'indication, se contentant, pour son propre compte, des explications auxquelles se sont arrêtés plus tard les exégètes : Marie pouvait être de la race de David, puisque Joseph en était, et sa parenté avec Elisabeth n'implique pas nécessairement le contraire (cependant συγγενίς, I, 36, donne beaucoup à penser. Ss. lit hardiment dans II, 4-5, que « les deux » époux étaient de la race de David). Marc et Matthieu ignorent la parenté de Jésus avec Jean, et le quatrième évangile en écarte au moins implicitement l'idée (JN. I, 31. Sur les étymologies possibles du nom de Marie, Μαρίας, on peut voir LAGRANGE, 27).

²⁸ Et étant entré chez elle, il dit :

« Salut, pleine de grâce, le Seigneur soit avec toi. »

²⁹ Mais elle fut troublée de ce discours,
et elle se demandait ce que signifiait cette salutation.

³⁰ Et l'ange lui dit :

« N'aie pas peur, Marie,
car tu as trouvé grâce auprès de Dieu ;

³¹ *tu vas devenir enceinte,*

tu enfanteras un fils,

et tu l'appelleras du nom de Jésus.

« Et étant entré chez elle ». — La vierge est seule dans sa maison, comme Zacharie était seul dans le sanctuaire lorsque l'ange lui est apparu. — « Il dit : « Salut, favorisée de grâces, le Seigneur soit avec toi ». — Ces respects conviennent à la mère du Christ. Marie est « gratifiée » (*κεχαριτωμένη*) de Dieu, comblée des faveurs divines, et non seulement pourvue de beauté naturelle. Les mots : « salut », et : « le Seigneur soit avec toi », appartiennent au formulaire commun des salutations, et n'ont point ici de signification particulière. Plusieurs témoins ajoutent (d'après I, 42) : « bénie sois-tu entre toutes les femmes ».

« Or elle fut troublée de ce discours », — non qu'elle ait éprouvé cette frayeur extrême qui accablait Zacharie (I, 12), mais elle ressent cette sorte d'inquiétude que donne le pressentiment d'une communication importante dont on ne peut deviner l'objet ; — « et elle se demandait ce que signifiait cette salutation », — ce qu'elle pouvait présager. Elle sait qu'elle a devant elle un ange, puisque Gabriel lui parle en envoyé de Dieu, sans autrement se faire connaître. L'ange la rassure comme il a rassuré Zacharie. — « Et l'ange lui dit : « N'aie pas crainte Marie ». — Il lui redit la parole, si fréquente dans l'Ancien Testament (cf. GEN. VI, 8) : — « Car tu as trouvé grâce auprès de Dieu ». — C'est la justification du mot « gratifiée », que l'ange a employé d'abord. En preuve de cette assertion, il annonce à Marie qu'elle va devenir mère du Messie. — « Tu vas devenir enceinte, tu enfanteras un fils, et tu lui donneras nom Jésus ». — Les termes dont il se sert sont imités de la prophétie d'Isaïe (VII, 14) touchant la naissance d'Emmanuel, et l'on peut croire que l'évangéliste y renvoie implicitement le lecteur. Car le rapport direct de notre texte avec ce passage ne serait pas autrement garanti (cf. GEN. XVI, 11 ; JUG. XIII, 3,5), si la vierge de l'évangile ne devait être celle d'Isaïe, et si tout le contexte

³² Il sera grand, et Fils de Très-Haut on l'appellera,
 et Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ;
³³ il règnera sur la maison de Jacob pour les siècles,
 et son règne n'aura pas de fin. »

³⁴ Mais Marie dit à l'ange :

n'attestait l'influence des prophéties anciennes. Le nom de Jésus (*Ἰησοῦς*, forme grécisée de *Iéshua*, abrégé de *Iehoshua*), « Iahvé sauve », se substitue à celui d'Emmanuel ; il n'est pas plus expliqué que celui de Jean ; ces noms ont pourtant une signification qu'avait en vue l'auteur des récits, et qu'il n'a point exprimée, non plus que la référence à Isaïe, parce que ses lecteurs n'avaient pas besoin de telles explications.

Le discours de l'ange marque très nettement que Jésus sera le Messie annoncé par les prophètes. — « Il sera grand », — lui aussi, mais non seulement par la sainteté de sa vie et par l'importance de son œuvre, — « et on le dira », — il sera proclamé — « Fils de Très Haut », — celui que Dieu appelle son Fils en tant que Messie, roi prédestiné à gouverner dans la paix et dans la gloire le peuple élu de Dieu (cf. Ps. II, 7 ; II SAM. VII, 13, 16 ; Is. IX, 6 ; MICH. IV, 7 ; DAN, VII, 14, 27). Très-Haut (*ὑψιστος*) s'entend ici en nom propre du Dieu des Juifs, et il est employé sans article, comme l'est, dans les Septante et dans le Nouveau Testament, le mot Seigneur (*Κύριος*), quand il correspond au nom ineffable Iahvé. — « Et Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ». — L'enfant à naître sera descendant de David par l'ordre naturel et providentiel de sa naissance ; il sera déclaré Fils de Dieu selon l'ordre de sa vocation. Ainsi rien ne fait pressentir la conception virginale. Ce n'est pas à dire que le rédacteur de l'évangile n'ait attribué à la mission de Jésus, à sa filiation divine, un sens plus relevé ; mais ce langage calqué sur les anciennes prophéties n'était pas pour lui déplaire ; il l'entend spirituellement, mais il le retient en témoignage de ce qu'on pourrait appeler l'authenticité juive du christianisme. — ■ Il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles, et de son règne ne sera pas fin ». — Comme les formules sont empruntées, il n'est pas certain, ni même probable que le premier auteur les ait prises dans un sens tout à fait littéral. Gabriel n'en semble pas moins annoncer le Messie théocratique, et le discours est conduit comme si l'auteur, tout en lisant Isaïe dans le grec, jugeait la prophétie accomplie par le fait qu'une vierge, non une femme déjà mariée, concevra sans miracle le Christ.

« Or Marie dit à l'ange : « Comment cela sera-t-il, puisque je ne

« Comment cela sera-t-il,
 puisque je ne connais pas homme ? »

³⁵ Et répondant, l'ange lui dit :

« Esprit saint viendra sur toi,
 et vertu de Très-Haut te couvrira ;

connais pas d'homme ? » — Rien ne faisait prévoir cette difficulté, qui, dans l'économie actuelle de la narration, sert uniquement à introduire la déclaration de l'ange touchant la conception virginale. Puisque la vierge est fiancée, elle devrait conclure des paroles de l'ange que le premier enfant à naître de son prochain mariage sera le Messie. Comment peut-elle dire, étant fiancée, qu'elle n'a pas à connaître d'homme ? A quoi bon dire à l'ange qu'elle n'en connaît pas encore maintenant, puisque normalement son mariage sera bientôt consommé ? Marie déclare ne pas connaître d'homme, pour que Gabriel puisse lui répondre que l'enfant à naître sera conçu du saint Esprit. Mais l'objection, dans les termes où elle est faite, tendrait aussi bien à exclure la naissance de frères puînés du Christ qui auraient été conçus naturellement ; en fait, s'il est question, dans l'évangile et dans les Actes, des frères de Jésus, on ne les présente jamais comme fils de Marie ; et même Jacques, dans les Actes, n'est pas qualifié « frère du Seigneur ». Il est difficile de reconnaître dans l'auteur qui fait exprimer à Marie ce doute, où il y a plus que de l'étonnement, celui qui a fait châtier Zacharie pour un doute semblable.

« Et répondant, l'ange lui dit : « Esprit saint viendra sur toi, et vertu de Très-Haut te couvrira ». — Si le sens très spécial du mot « connaître », dans cet étrange dialogue, ne peut prêter à discussion, il en est de même pour les paroles de l'ange expliquant comment Jésus sera conçu sans intervention humaine. Les termes employés par Gabriel pour désigner l'opération de l'Esprit sont suffisamment discrets, mais ils n'en signifient pas moins de façon très nette la part du mari dans l'œuvre de la génération (ainsi l'ont compris les anciens auteurs qui voyaient dans πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ l'accomplissement d'Is. VIII, 3 ; et la signification du mot ἐπισκιάσει est locale, non morale ; cf. ACT. V, 15 ; CANT. II, 3), et ils sont tout aussi expressifs à cet égard que le mot « connaître » auquel ils correspondent. Du reste, « Esprit saint » équivaut à « puissance du Très-Haut » et ne désigne pas un être personnel, mais l'esprit divin en tant qu'agent intermédiaire du Créateur. Sans que l'on spéculé autrement sur la nature du Christ, cet esprit est présenté comme le principe de sa

pour cela même l'enfant sera saint,
il sera appelé fils de Dieu.

³⁶ Et voici qu'Elisabeth ta parente
a conçu, elle aussi, un fils en sa vieillesse,
et c'est à présent le sixième mois de celle qu'on disait stérile,
³⁷ parce que *rien n'est impossible à Dieu.* »

vie physique. L'idée n'aurait pu s'énoncer en hébreu ou en araméen, où le mot « esprit » (*ruach, rûchâ*) est du féminin ; aussi bien les apocryphes judéo-chrétiens font-ils de l'Esprit saint la mère ou la sœur du Christ. Quant au fond, cette idée ne s'accorde pas mieux avec la théologie juive, la transcendance divine ne permettant pas de représenter Dieu comme le principe générateur d'une vie humaine individuelle. En grec et pour l'esprit hellénique, ces embarras n'existent pas. L'apologiste Justin (*I Ap.* 21, 54) trouvait tout naturel de comparer la naissance de Jésus à celle des dieux ou héros nés d'un dieu et d'une mortelle.

« C'est pour cela même que l'engendré », — celui qui va être conçu par la vertu de l'Esprit, le fruit de cette génération surnaturelle, — « saint », — sacré, divin par le fait d'une pareille origine, — « sera dit » — en toute vérité — « Fils de Dieu ». — On peut construire aussi (voir LAGRANGE, 35), et le rythme y invite : « l'enfant (à naître) sera saint, il sera appelé Fils de Dieu ». Cette notion physique de la filiation divine ne se distingue pas seulement de la notion métaphysique de l'incarnation dans le quatrième évangile (et déjà dans Paul), mais encore, peut-être davantage, de la notion théocratique exprimée dans le premier discours de Gabriel. Ce qui n'empêche pas la seconde déclaration d'être, en quelque façon, démarquée de la première, à l'égard de laquelle elle se présente comme une surcharge. Car le discours de l'ange se continue suivant la ligne indiquée par la première déclaration.

« Et voici qu'Elisabeth ta parente a conçu, elle aussi, un fils dans sa vieillesse ». — Pour confirmer ce qu'il a dit touchant la naissance du roi-Messie (I, 31-33), Gabriel donne à Marie un signe, qui est la grossesse d'Elisabeth ; mais la conception virginale était par elle-même un signe qui n'avait pas besoin d'être garanti par un miracle moindre, et la comparaison des deux miracles devient forcée, presque choquante, s'ils se ressemblent si peu. Ce qui fait la différence des deux conceptions paraît être uniquement l'âge d'Elisabeth, et la conclusion : — « parce que rien n'est impossible à Dieu », — qui assi-

³⁸ Et Marie dit :

« Voici la servante de Seigneur ;
qu'il m'arrive selon ta parole. »

mille (cf. GÉN. XVIII, 14) le cas d'Elisabeth à celui de Sara, fait abstraction du miracle plus grand qui vient d'être annoncé pour Marie elle-même (I, 35). Si l'on s'en tient au récit primitif, l'ange, après avoir prédit à Marie la naissance de Jésus et déclaré que celui-ci sera le Messie qui doit régner sur la maison de Jacob, donne à la fiancée de Joseph, sans qu'elle l'ait demandé, un signe qui a sa raison d'être, parce que le fait de la conception naturelle ne lui garantit pas que son enfant sera le Messie promis. Ce signe existe dans la grossesse miraculeuse d'Elisabeth, que Marie ne connaît pas encore, la conception extraordinaire du Précurseur devenant, conformément au rôle de celui-ci, un signe avant-coureur et indiscutable de la qualité de Christ qui appartiendra au fils de Marie. Ainsi la remarque de l'ange sur le rapport des deux conceptions n'a plus rien que de logique, et ce qu'il dit sur le cas d'Elisabeth ne sert qu'à faire valoir l'importance du signe donné ; le rappel de la parenté qui unit Marie à Elisabeth cesse d'être une allusion sans objet ; car on comprend que le Messie théocratique, s'il doit se rattacher à la maison de David par Joseph, se rattache par Marie à la lignée d'Aaron ; il aura tous les pouvoirs et tous les titres de légitimité, à la différence des rois pontifes de la famille hasmonéenne, qui étaient issus d'une simple famille sacerdotale et n'appartenaient pas à la maison de David. L'existence d'une tradition sur l'origine à la fois davidique et lévitique de Jésus est attestée par un fragment d'Irénée (tr. xvii, restitué à Hippolyte par BONWETSCH ; cf. LAGRANGE, 38), par Origène (*Select. in Num.* xxxvi, 6) et par le Testament des douze patriarches (spécialement Siméon, 7 ; Fauste le manichéen avait lu dans le Prot. de Jacques que Joachim, le père de Marie, était prêtre ; AUGUSTIN, *contra Faustum*, xxxiii, 9. Augustin lui-même est indécis et admettrait volontiers que Marie descendait à la fois de Lévi et de David) ; il va sans dire que cette tradition, qu'elle soit puisée ou non dans le Testament des douze patriarches par les auteurs chrétiens, n'a ni plus ni moins d'autorité que celle qui attribue une origine davidique à Joseph ; cependant Paul (ROM. I, 3 ; HÉBR. VII, 14, n'a pas trait à notre sujet) et l'Apocalypse (v, 5), n'ayant point égard à l'origine maternelle du Christ, ne connaissent que la filiation davidique.

« Et Marie dit : « Je suis la servante de Seigneur ; qu'il m'arrive selon ta parole ». — L'adhésion de la vierge à la parole de l'ange est

Et l'ange la quitta.

³⁹ Et Marie, s'étant mise en route en ces jours-là, s'en alla dans la montagne promptement, à une ville de Judée,

dans la dignité de son rôle (on a supposé, peut-être à tort, que cette adhésion venait originellement après l'annonce du Messie, I, 33, — c'est là qu'elle se trouve dans le ms. lat. *b*, — et avant le signe donné, I, 36). Cependant Marie ne tardera pas à se rendre auprès d'Elisabeth pour constater la réalité de ce qu'elle a cru. Cette démarche s'expliquait d'elle-même dans le récit primitif : aussitôt qu'elle était devenue enceinte, Marie allait voir sa parente pour vérifier le signe, après avoir éprouvé l'accomplissement initial de la promesse. Dans la perspective actuelle de la narration, la conception du Christ est censée s'accomplir aussitôt après l'adhésion de Marie à la parole de l'ange (I, 38, et non dès 28) ; l'évangéliste n'a pas cru nécessaire de le dire, mais l'omission est plus facile à expliquer, si, après la conclusion : — « Et l'ange la quitta », — il a simplement supprimé la transition qui devait exister dans le récit original entre le récit de l'annonciation et celui de la visite à Elisabeth : le premier auteur, qui a eu soin de dire qu'Elisabeth devint enceinte, signalait le mariage de Marie et de Joseph, en suite de quoi Marie, ayant conçu, s'empressait de se rendre auprès de sa vieille parente. On remarquera que la structure rythmique des dernières strophes est dérangée par les propos relatifs à la conception virginale (mais I, 36-37, rejoignant 32-33 fournit une strophe normale ; il manque à la dernière strophe, I, 38, quatre lignes que remplissait sans doute la notice relative au mariage de Marie et à la conception de Jésus).

IV. MARIE CHEZ ELISABETH

« Or, Marie, s'étant mise en route en ces jours-là, s'en alla promptement ». — On a l'impression d'une lacune entre les deux récits. Quelques jours ont dû se passer entre la visite de l'ange et le départ de Marie ; mais, dans l'économie actuelle de la relation, on ne voit pas pourquoi Marie, après avoir attendu un peu, s'en va si vite. Cependant la confrontation des deux récits juxtaposés permet encore de voir que, d'après la source, Marie allait auprès d'Elisabeth vérifier le signe à elle donné par l'ange, non qu'elle fût conduite par un doute inquiet et une curiosité vulgaire, mais parce que sa foi voulait connaître le

- ⁴⁰ elle entra dans la maison de Zacharie,
et elle salua Elisabeth.
- ⁴¹ Et quand Elisabeth entendit le salut de Marie,
l'enfant tressaillit en son sein,
et fut remplie d'Esprit saint Elisabeth,

signe qui lui avait été proposé pour qu'elle pût le vérifier ainsi. Marie donc s'en va — « dans la montagne, à une ville de Juda ». — Zacharie et sa femme habitent la montagne, comme les parents de Samuel; mais il s'agit ici de la montagne de Juda, non de celle d'Ephraïm. Le narrateur ne dit pas le nom de la ville, et ceux qui prétendent la connaître sont bien téméraires; beaucoup tiennent pour Juttha (Jos. xxi, 6), qui aurait été remplacée dans le texte par Juda: hypothèse gratuite et d'autant moins vraisemblable qu'une ville si peu connue n'aurait pas été introduite sans autre indication (cf. I, 26); d'autres ont pensé à Jérusalem, qui n'est pas une ville quelconque, ni en Juda; ou bien à Hébron, qui n'est pas plus désignée qu'une autre ville de la montagne de Juda, et qui serait nommée si l'hagiographe l'avait en vue. Le récit primitif devait contenir le nom de la ville; mais, si le rédacteur l'avait gardé, on aura de bonne heure omis ce nom comme insignifiant; il est plus probable que la rédaction chrétienne l'aura négligé ou peut être supprimé (supposons qu'une légende baptiste ait été exploitée, où l'on faisait naître Jean à Bethléem, il serait naturel qu'on l'en eût expulsé pour réserver Bethléem à Jésus). Il est pareillement superflu de se demander si Marie a voyagé seule ou avec d'autres femmes, ou bien encore avec Joseph, et si Zacharie n'était pas chez lui quand elle est arrivée: l'auteur veut amener la rencontre de Marie et d'Elisabeth, et il ne s'inquiète pas du reste.

« Elle entra dans la maison de Zacharie, et elle salua Elisabeth ». — Ce détail insignifiant en lui-même se trouve être le trait principal de la rencontre ménagée entre les deux femmes. — « Et quand Elisabeth entendit le salut de Marie, l'enfant » — qu'elle portait — « tressaillit dans son sein ». — Ainsi s'agitaient dans le sein de leur mère les jumeaux de Rebecca, préludant à leur antagonisme futur (GEN. xxv, 22, Sept.); mais le tressaillement de l'enfant précurseur est un mouvement de joie prophétique. — « Et Elisabeth fut remplie d'Esprit saint », — envahie elle-même par l'esprit de prophétie qui agite l'enfant; elle voit ce que signifie le mouvement de celui-ci, elle perçoit en vertu de la même illumination la présence du Messie dans celle qui la salue; l'inspiration qui la saisit se manifeste dans les

⁴² elle s'exclama avec grand cri et dit :

« Bénie sois-tu parmi les femmes,
et béni soit le fruit de ton sein !

⁴³ Et d'où me vient ceci,

que la mère de mon Seigneur entre chez moi ?

⁴⁴ Car dès que ta parole de salutation est arrivée à mes oreilles,
l'enfant a tressailli d'allégresse en mon sein.

⁴⁵ Heureuse celle qui a cru

paroles qu'elle va prononcer et d'abord dans sa réponse à la salutation de Marie. — « Elle parla en grand cri », — non sur le ton de la conversation, mais à pleine voix, autant dire sur le ton oraculaire, — « et dit : » Bénie entre les femmes, et béni le fruit de son sein ! » — Le sens du qualificatif peut être : « bénie de Dieu », ou bien : « louée, digne de louange » ; et l'on peut aussi suppléer : « sois-tu », ou bien : « es-tu ». L'optatif semble préférable pour une salutation (cf. I, 28), et dans ce préambule Elisabeth ne fait que rendre le salut à Marie mais elle le rend comme il convient de le rendre à la mère du Christ. Préférer l'indicatif comme mieux en rapport avec les conditions de la prophétie serait mettre celle-ci dans une nuance de la pensée, tandis qu'elle réside, pour le fond et quant à cette partie du discours, dans la connaissance qu'Elisabeth témoigne avoir de la dignité de Marie. Du sens de « béni » au sens de « loué » le passage est facile ; le Dieu béni est le Dieu loué, et à qui toute louange est due. Bénie de Dieu plus que toutes les femmes, Marie peut être louée au-dessus d'elles ; il semble d'ailleurs qu'Elisabeth célèbre elle-même le Messie et sa mère, les vante comme bénis de Dieu, plutôt qu'elle ne leur souhaite cette bénédiction acquise déjà ; mais elle peut leur souhaiter les louanges de tous les hommes.

« Et d'où me vient » — cet honneur inouï, — « que la mère de mon Seigneur entre chez moi ? » — Le mot « Seigneur » désigne le Messie, selon la parole du Psaume (cx, 1) et l'usage chrétien. Elisabeth s'incline humblement devant la mère du Christ. Elle dit à quel signe elle a reconnu la présence de celui-ci : — « Car dès que ta parole de salutation est arrivée à mes oreilles, l'enfant » — que je porte — « a tressailli d'allégresse dans mon sein », — devant celui qu'il reconnaît aussi pour maître. Cette première effusion de l'Esprit s'achève dans une louange en forme de proposition générale, qui, dans la réalité, s'applique à Marie seule : — « Heureuse celle qui a cru qu'il y aurait accomplissement de ce qui lui a été dit de la part de Seigneur ». —

qui serait accomplissement de ce qui lui a été dit de la part de

⁴⁶ Et elle dit :

[Seigneur. »

« Mon âme glorifie le Seigneur,

⁴⁷ et mon esprit exulte en Dieu mon Sauveur,

Marie est félicitée implicitement de n'avoir pas fait comme Zacharie (ce qui laisse de côté I, 34), et il est inutile de se demander comment Elisabeth sait ce qui s'est passé entre Gabriel et Zacharie, entre Gabriel et Marie, puisqu'elle parle « en esprit ».

Cet hommage rendu au Christ et à sa mère, Elisabeth se reprend, et l'Esprit lui dicte un cantique de louanges pour Dieu. C'est le *Magnificat*, véritable psaume, imité en grande partie du cantique d'Anne, mère de Samuel (I SAM. II, 1-10), avec d'autres réminiscences de l'Ancien Testament. On s'est demandé s'il n'en aurait pas existé d'abord une rédaction hébraïque, sans aucun rapport avec le présent récit, et dont notre texte grec serait la traduction ; l'on a supposé aussi que le cantique, en quelque langue qu'il ait été composé, avait été adapté à la circonstance par l'insertion du verset : « Parce qu'il a regardé l'humiliation de sa servante, car désormais toutes les générations m'appelleront bienheureuse », le seul passage qui se rapporte ou semble se rapporter à la situation. Ce verset enlevé, il n'est pas trop difficile de reconstituer un petit psaume en quatre strophes formées chacune de deux distiques (I, 46-47, 49 ; 50-51 ; 52-53 ; 54-55). Mais que le cantique ait préexisté au récit, soit comme psaume juif, soit comme psaume judéo-chrétien, ou qu'on l'ait composé tout exprès pour l'y introduire, il est entièrement dépourvu d'originalité. Il n'en est pas moins présenté comme un fruit de l'inspiration d'Elisabeth, qui se trouve ainsi prendre rang à la suite des femmes illustres à qui l'Ancien Testament attribue des cantiques inspirés, Marie sœur de Moïse, Débora, Anne, Judith. D'ailleurs, le cantique, comme celui de Zacharie, qui lui fait pendant, est une enclave dans le récit, auquel il paraît avoir été surajouté, probablement par l'évangéliste, et c'est peut-être en vue du cantique, plutôt que de la réponse à la salutation de Marie, qu'Elisabeth a été dite d'abord (I, 41) « remplie d'Esprit saint » (cf. I, 67).

« Et elle dit ». — La reprise est pour distinguer le cantique de la réponse à la salutation. — « Mon âme glorifie le Seigneur, et mon esprit s'est réjoui en Dieu mon sauveur ». — Exorde fait d'expressions familières aux psalmistes. « Ame » et « esprit » sont synonymes de « moi » et ne correspondent pas à des idées distinctes. Le

- ⁴⁸ parce qu'il a regardé l'humiliation de sa servante ;
 car désormais me diront bienheureuse toutes les générations ;
⁴⁹ parce qu'a fait pour moi grandes choses le Tout-puissant,
 et son nom est saint.

changement de temps qui se produit dans le premier distique est un hébraïsme, et l'on aurait tort de penser que la joie de l'esprit remonte plus haut que la louange émise par l'âme ; car la « magnification » du Seigneur (cf. Ps. xxxiv, 4 ; lxxix, 35) n'est que l'expression de la « joie » actuellement ressentie en Dieu sauveur. L'idée commune de « Dieu secourable » semble recevoir une application particulière à raison de ce qui suit, c'est-à-dire du verset qui paraît avoir été interpolé dans le psaume primitif, et qui, en toute hypothèse, est censé contenir, avec le motif de la louange, la raison du cantique.

« Parce qu'il a regardé l'humiliation de sa servante ». — La formule est visiblement empruntée à l'histoire d'Anne (I SAM. I, II, Sept.) et ne peut viser que l'opprobre de la stérilité, dont le Seigneur a délivré Elisabeth (I, 25). — « Car désormais toutes les générations me diront bienheureuse ». — Lia disait (GEN. xxx, 13, Sept.), pour la naissance d'Aser, que « toutes les « femmes » la « proclameraient bienheureuse » ; Elisabeth le dit après elle, en mettant, pour plus de solennité, parce que son fils sera plus grand que l'enfant de Zelpha, les « générations » à la place des « femmes ». Le verset suivant fait double emploi avec celui-ci, en indiquant un motif général d'action de grâces qui semble rejoindre l'exorde par-dessus le motif spécial qui vient d'être indiqué. — « Parce que le Tout-Puissant a fait pour moi ». — Ce « pour moi » donne encore une application personnelle aux « grandes choses », qu'on va louer, mais le parallélisme et la suite donnent à penser que l'auteur du cantique avait écrit (cf. Ps. xxxi, 19) : « Parce que le Tout-Puissant a fait — de grandes choses et que son nom est saint », — élevé au-dessus des hommes qui l'implorèrent humblement.

La prière décrit les conduites ordinaires de la Providence ; les aoristes du grec correspondent à des parfaits hébreux qui énonceraient des vérités générales, sans égard à la circonstance du temps, comme dans le cantique d'Anne, que l'on va suivre de plus près (dans I, 51-53). L'évangéliste a pu penser aux biens procurés par le Christ. Ainsi l'embarras des commentateurs, dont les uns croient devoir entendre du passé la description, et les autres de l'avenir, tient à l'existence de ce double point de vue : celui du psaume, qui

- ⁵⁰ Et sa miséricorde, d'âge en âge,
est sur ceux qui le craignent.
- ⁵¹ Il fait victoire avec son bras,
il disperse les orgueilleux d'esprit.
- ⁵² Il met à bas des trônes les potentats,
et il élève les humbles.
- ⁵³ Il rassasie de biens les affamés,
et il renvoie les riches à vide.
- ⁵⁴ Il vient en aide à Israël son serviteur,
pour se souvenir de la miséricorde,
- ⁵⁵ comme il a dit à nos pères,
envers Abraham et sa race à jamais. »

est sans relation particulière avec l'avènement du christianisme, et celui de l'évangéliste, qui a pu se complaire dans une description qui célébraient le renversement des conditions sociales, l'exaltation des humbles et des pauvres. — « Et sa miséricorde, d'âge en âge, est sur ceux qui le craignent. » — Dieu est bon, perpétuellement, pour ceux qui le vénèrent (cf. Ps. ciii, 13, 17). — « Il fait victoire avec son bras, il disperse les orgueilleux d'esprit ». — Dieu est redoutable à ceux qui s'enorgueillissent en eux-mêmes (cf. Ps. cxxxix, 11). — « Il renverse des trônes les puissants, et il élève les humbles ». — Cette antithèse vient du cantique d'Anne (I SAM. II, 7), ainsi que la suivante. — « Il rassasie de biens les affamés, et il renvoie les riches à vide ». — La suite montre que ces manifestations de puissance et de miséricorde sont coordonnées à la restauration d'Israël, à l'avènement du règne messianique. — « Il relève Israël son serviteur ». — Rémémorance d'Isaïe (xli, 8-9, Sept.). — « Pour se souvenir de la miséricorde ». — Dieu voudra intervenir en faveur d'Israël, parce qu'il est miséricordieux par nature, ainsi qu'il a montré déjà qu'il l'était, ainsi qu'il a promis de l'être en faisant ses promesses aux grands aïeux, — « comme il a dit à nos pères » ; — de cette miséricorde il se souviendra — « pour Abraham et sa race, à jamais ». — Ce qu'il fera pour Israël sera fait pour Abraham (cf. Ps. xcvi, 3). Cette finale aurait pu être écrite par un juif aussi bien que par un judéo-chrétien ; en toute hypothèse, elle forme la conclusion naturelle du psaume et ne peut être considérée comme un élément adventice.

La femme inspirée se tait. Sans entrer dans d'autres détails, et parce que l'objet de la mise en scène était d'amener la double pro-

⁵⁶ Et Marie resta avec elle
 environ trois mois,
 puis elle retourna dans sa maison.

phétie d'Elisabeth, le narrateur ajoute que — « Marie resta avec elle environ trois mois » — ce qui conduit à peu près au terme de la grossesse d'Elisabeth. L'indication ne paraît pas avoir de signification particulière, et elle atteste seulement le souci qu'a l'hagiographe de tenir le fil de sa chronologie. Marie s'éloigne avant la naissance de Jean, parce que sa place n'est pas marquée dans le tableau qu'on va décrire. — « Et elle s'en retourna dans sa maison ». — On ne peut dire si, dans la pensée de l'évangéliste, la maison où elle rentre est celle de Joseph ; il est permis de le croire et de supposer même que c'est déjà dans cette maison qu'a eu lieu l'annonciation, les époux étant dits maintenant fiancés à raison de l'idée particulière que le rédacteur attache à leur mariage. Dans l'esprit du récit primitif, la maison où Marie retourne est aussi celle de Joseph ; mais ce n'est pas là sans doute qu'avait lieu l'annonciation, la vierge fiancée étant alors chez ses parents. Il est à noter que les trois lignes par lesquelles se termine le récit de la visitation semblent se rattacher pour la strophique au commencement du récit concernant la naissance de Jean-Baptiste.

Tous les manuscrits grecs et tous ceux de la Vulgate hiéronymienne attribuent le *Magnificat* à Marie ; mais les plus anciens manuscrits de l'ancienne Vulgate (mss. *a b l*) l'attribuent à Elisabeth ; de même Nicéta, probablement l'évêque de Remesiana en Dacie et l'ami de saint Paulin de Nole (fragment du traité *De psalmodiæ bono* publié par D. MORIN, *Revue biblique*, 1897, pp. 286-287). La formule d'introduction : « Et Elisabeth dit », au lieu de : « Et Marie dit », devait donc être assez répandue en Occident à la fin du iv^e siècle et au commencement du v^e, bien qu'elle ne fût probablement pas la plus commune. L'interprète latin d'Irénée paraît l'avoir connue (deux mss., le *Claromontanus*, ix^e siècle, et le *Vossianus*, xiv^e, ont : « Elisabeth dit », dans *Hæc*. IV, 7, 1 ; dans III, 12, 2, le *Magnificat* est attribué à Marie par tous les mss.) ; mais Tertullien fait l'attribution à Marie. Les plus anciens témoins orientaux semblent avoir été également partagés : dans une de ses homélies sur Luc (vii^e), conservées dans la traduction de Jérôme (P. I. XXVI, 233), Origène signale deux catégories de manuscrits, dont l'une présente la leçon ordinaire, et l'autre assigne le cantique à Elisabeth (*non enim ignoramus quod secundum alios*

codices et hanc verba Elizabeth vaticinetur) La leçon : « Et Elisabeth dit », a donc été assez répandue tant en Occident qu'en Orient dès le III^e siècle, et sans doute auparavant. Or cette diffusion ne peut avoir eu son origine dans l'inadvertance ou la fantaisie d'un copiste qui aurait substitué le nom d'Elisabeth à celui de Marie : supposé qu'un tel accident se fût produit cinquante ou soixante ans après que notre évangile eut été répandu dans les Eglises, la variante n'aurait pas eu le moindre succès ; la raison qui lui a fait perdre tout le terrain qu'elle avait gagné l'aurait empêchée de le prendre. Cette leçon, partout où on la trouve, a dû précéder la leçon : « Et Marie dit » ; elle est, par conséquent, très ancienne, et il est pour le moins vraisemblable qu'elle procède, par voie d'addition explicative, d'un texte où le sujet du verbe « dit » n'était pas indiqué ; tel devait être le texte primitif, et la diversité des leçons provenait de ce que l'on avait suppléé dans certains manuscrits le nom d'Elisabeth, dans d'autres celui de Marie. S'il y avait eu un nom propre après le verbe, non seulement on ne l'eût pas supprimé, mais, s'il y avait eu le nom de Marie, on n'aurait jamais songé à le remplacer par celui d'Elisabeth ; et s'il y avait eu le nom d'Elisabeth la tentation d'y substituer le nom de Marie ne serait pas facilement venue ; seulement, le nom de Marie une fois introduit dans le texte, son succès est aisé à expliquer : on a trouvé naturel que Marie louât Dieu, puisqu'elle avait apparemment plus de raison de le faire qu'Elisabeth.

Il n'en est pas moins vrai que l'addition du nom d'Elisabeth était conforme à la pensée du narrateur, tandis que celle du nom de Marie ne satisfait qu'une logique vulgaire et une façon de dévotion qui étaient étrangères à l'évangéliste. Le *Magnificat* suit la réponse d'Elisabeth à la salutation de Marie, encadré qu'il était primitivement entre ces deux courtes phrases : « Et elle dit » (*καὶ εἶπεν*, I, 46 ; cf. I SAM. II, 1. Sept.), pour servir d'introduction, et : « Or Marie resta avec elle environ trois mois » (*ἔμεινεν δὲ Μαριάμ κτλ.*, I, 56) pour servir de conclusion. L'introduction donne à entendre que la personne qui va parler est la même que celle à qui appartient le discours précédent (s'il y avait changement de personne, on aurait *εἶπεν δέ*) ; elle marque seulement une sorte de pause, pour que le cantique se détache du discours. La conclusion, où Marie est rappelée directement à la pensée du lecteur, tandis qu'Elisabeth lui est toujours censée présente, montre que la personne qui vient de parler n'est pas Marie, mais Elisabeth ; si l'auteur avait écrit : « Et Marie dit », il aurait dû écrire après le cantique : « Or elle resta auprès d'*Elisabeth* », etc. Ajoutons que si l'évangéliste avait voulu attribuer le can-

tique à Marie, il ne se serait pas contenté de la nommer, il aurait signalé en termes exprès l'action de l'Esprit qui lui suggérait le cantique ; avec la formule : « Et Marie dit », on est tout étonné de trouver, au lieu d'une réponse aux paroles d'Elisabeth, un cantique inspiré que rien n'a fait prévoir. Quand il s'agit d'introduire le *Benedictus*, l'inspiration de Zacharie est mise en relief par une formule solennelle (1, 67). Or, si le *Magnificat* est prononcé par Elisabeth, il y a un parallélisme exact entre les deux situations ; l'évangéliste, en disant qu'Elisabeth « fut remplie d'Esprit saint », (1, 41) n'aura pas eu en vue que les paroles de salutation adressées à Marie, mais le cantique d'action de grâces qui vient ensuite ; les deux vieillards prophétisent l'un après l'autre, comme le feront, au chapitre suivant, Siméon et Anne ; Marie garde cette réserve qu'elle a partout ailleurs dans les présents récits et qui donne à son rôle un caractère si particulier. Elisabeth et Zacharie prophétisent, comme les saints d'autrefois, en vue du Messie qui vient ; pourquoi Marie, qui porte le Christ, prophétiserait-elle ? N'est-elle pas dans la réalité des prédictions et non dans l'attente ? Ceux qui trouvent que le cantique d'Elisabeth viendrait trop tard, et qu'il aurait dû être placé aussitôt après la conception (après 1, 25), ne songent pas que l'évangéliste n'aurait pas fait chanter Elisabeth toute seule, et que Marie, dans l'économie des récits, est la première personne devant laquelle Elisabeth puisse faire montre d'inspiration prophétique.

Pour le lecteur moderne, le *Magnificat* est une effusion de reconnaissance ; mais, au point de vue de l'évangéliste, c'est un vrai psaume, inspiré comme le *Benedictus*, comme le cantique d'Anne, mère de Samuel, comme les psaumes davidiques ; c'est une pièce de poésie sacrée, une prophétie, et il ne semble pas que notre évangile ait voulu faire de Marie une prophétesse. Le contenu même du cantique n'a rien qui soit personnel à Marie. La tradition a mis dans les paroles : « désormais toutes les générations me diront bienheureuse », une plénitude de sens qu'elles n'ont pas nécessairement ; mais on a pu, sans hyperbole, les placer dans la bouche d'Elisabeth. Et seule Elisabeth a pu dire, en faisant allusion à sa stérilité, que le Seigneur avait « regardé l'humiliation de sa servante » ; ces paroles, qui assimilent à la mère de Samuel, devenue mère après une longue stérilité, celle qui les prononce, ne conviennent qu'à Elisabeth ; pour les trouver bien placées dans la bouche de Marie, il faut les détourner de leur sens naturel. Dans l'ensemble, le *Magnificat* n'est qu'un décalque du cantique d'Anne, et c'est la situation d'Elisabeth, non celle de Marie, qui est analogue à celle de la mère

⁵⁷ Or s'accomplit pour Elisabeth le temps de sa délivrance, et elle enfanta un fils.

⁵⁸ Et ses voisins et ses parents apprirent que Seigneur avait fait éclater sa miséricorde sur elle, et ils se réjouissaient avec elle.

⁵⁹ Et quand, le huitième jour, ils vinrent circoncire l'enfant, ils l'appelaient, du nom de son père, Zacharie.

de Samuel. L'évangéliste se trouvait au dépourvu pour exprimer les sentiments d'Elisabeth, parce qu'il réservait pour le cantique de Zacharie les prévisions concernant l'avenir de Jean-Baptiste; une imitation du cantique d'Anne se recommandait à lui; et de là vient que le *Magnificat*, sauf l'allusion du début (1, 48), empruntée à l'histoire d'Anne, a la même forme impersonnelle que ce cantique. Le silence de Marie n'a pas lieu de surprendre, car la scène qui se passe entre les deux mères prélude à celle où figureront plus tard les deux fils: Jésus se taira devant Jean-Baptiste, qui lui rendra témoignage; Marie se tait devant Elisabeth saluant le Messie dans sa mère et prophétisant l'avènement du royaume de Dieu.

V. NAISSANCE DE JEAN-BAPTISTE

« Or s'accomplit pour Elisabeth le temps de sa délivrance, et elle enfanta un fils », — comme l'ange l'avait dit; elle avait continué de se tenir cachée pendant que Marie demeurait auprès d'elle; — « et ses voisins et ses parents apprirent » — seulement par la naissance de l'enfant — « que Seigneur avait fait éclater sa miséricorde sur elle, et ils s'en réjouissaient avec elle », — étant maintenant admis à la voir. Ainsi commence de s'accomplir la prophétie de Gabriel (1, 14). — « Et quand, le huitième jour, ils vinrent », — selon la coutume, — « circoncire l'enfant », — assister à la cérémonie et célébrer la fête de sa circoncision, — « ils l'appelaient », — ils se disposaient à l'appeler — « du nom de son père, Zacharie ». — Le nom personnel se donnait au moment où l'enfant devenait par le rite d'initiation membre de la communauté (voir LAGRANGE, 55; on a contesté que telle fût la coutume juive, et supposé que l'évangéliste aurait prêté aux Juifs une coutume analogue à celle des Grecs, qui donnaient un nom à leurs enfants le septième ou le dixième jour après la naissance; cf.

⁶⁰ Mais, prenant la parole, sa mère dit :

« Non ; il s'appellera Jean. »

⁶¹ Et ils lui dirent :

« Il n'est personne de ta famille
qui s'appelle de ce nom. »

⁶² Et ils demandaient par signe à son père
comment il voulait qu'on l'appelât,

⁶³ Et ayant réclamé tablette, il écrivit ces mots :

KLOSTERMANN, 383; J. WEISS-BOUSSET, 407), et l'usage était de donner au nouveau-né le nom de son grand-père ou de quelque autre proche parent, plus rarement celui du père. Cette circonstance amène, dans des conditions tout à fait merveilleuses, le complet accomplissement de ce qu'avait dit Gabriel. — « Et prenant la parole, sa mère dit : « Non, il s'appellera Jean ». — Il serait tout à fait contraire à l'esprit de la narration d'admettre qu'Elisabeth a trouvé le nom toute seule, pour exprimer sa reconnaissance envers Dieu, ou bien que Zacharie aurait communiqué à sa femme les instructions de Gabriel. Elle est censée agir par une suggestion de l'Esprit divin. La rencontre de sa décision avec celle que va donner Zacharie serait une comédie jouée devant la famille par les deux époux, s'il y avait eu entente préalable ; mais l'auteur veut montrer comment la Providence est arrivée à ses fins en inspirant à la femme le nom révélé d'abord au mari dans l'occasion où celui-ci devint muet. Les parents surpris ne se tiennent pas pour battus. — « Et ils lui dirent : « Il n'est personne de ta famille qui s'appelle de ce nom ». — Elisabeth ne répond pas, sans doute parce qu'elle est censée ne pouvoir alléguer de raison contre la coutume ni se prévaloir de l'inspiration qui l'a fait parler.

L'objection paraissant décisive à ceux qui l'ont faite, ils en réfèrent à Zacharie comme à la personne qualifiée pour trancher définitivement la question. L'auteur suppose que des signes ont suffi pour lui faire comprendre de quoi il s'agit, et il convient de s'en rapporter à lui, plutôt que de vouloir tirer argument de leur insuffisance pour nier la surdité de Zacharie. — « Et ils demandaient par signes à son père comment il voulait qu'on l'appelât ». — Le pauvre Zacharie, présent à la discussion, est censé n'en rien entendre, parce qu'il est sourd autant que muet. S'il n'avait été sourd, on lui aurait demandé son avis de vive voix, ou plutôt il n'aurait pas été nécessaire de le lui demander, et c'est lui-même qui aurait usé de signes pour appuyer l'avis de sa femme. — « Et ayant demandé des tablettes, il écrivit ces

« Jean est son nom. »

Et ils furent étonnés tous.

⁶⁴ Or sa bouche s'ouvrit
à l'instant, ainsi que sa langue,
et il parlait en bénissant Dieu,

⁶⁵ Et il y eut crainte sur tous leurs voisins, [choses ;
et dans toute la montagne de Judée se répétaient toutes ces

⁶⁶ et tous ceux qui les apprenaient les plaçaient en leur cœur,
disant : « Que sera donc cet enfant ? »

mots : « Jean est son nom ». — Sachant qu'on ne s'accorde pas sur le nom de l'enfant, ignorant que le nom de Jean a été proposé, incapable de signifier ce nom par gestes, Zacharie demande ce qu'il faut pour écrire (πινακίδιον désigne probablement une de ces tablettes enduites de cire qui étaient dans l'usage ordinaire des anciens). Il signale comme devant être, comme étant le nom de l'enfant, celui que lui a indiqué l'ange (le mot λέγων, après ἔγραψεν, ne sert qu'à introduire la formule écrite, comme en cas semblable l'hébreu *lêmor*, et ne signifie aucunement que Zacharie ait recouvré la parole en écrivant la formule). — « Et ils furent tous étonnés », — devant cet accord, qu'ils savaient n'avoir pu être prémédité entre les deux époux, sur un nom dont ils ne voyaient pas la raison d'être. Mais ils n'étaient pas au bout de leurs surprises. — « Or sa bouche s'ouvrit à l'instant », — en ce moment même et subitement, — « aussi sa langue ». — On est obligé de suppléer au moins pour le sens : « se délia » (ἐλύθη, ajouté dans le ms D; et l'on pourrait se demander si les deux propositions parallèles ne sont pas variantes l'une de l'autre, le texte original ayant contenu seulement l'une des deux, probablement : « et sa bouche s'ouvrit », d'après DAN, x, 16). — « Et il parlait en bénissant Dieu », — comme il convenait à ces merveilleux événements.

« Et il y eut crainte sur tous leurs voisins ». — Cette fois la stupeur est au comble, et comme on sent la main du Seigneur en toutes ces choses extraordinaires, une religieuse terreur se répand aux alentours; il n'est bruit que de ces prodiges dans toute la contrée. — « Et dans toute la montagne de Judée toutes ces choses étaient répétées ». — Tout le monde en conçoit un présage de haute portée pour la destinée d'un enfant sur qui, à son entrée dans le monde, la puissance divine se manifeste avec tant d'éclat. — « Et tous ceux qui les apprenaient les recueillaient en leur cœur », — locution biblique (cf. I SAM, xxi, 13), — « disant : « Que sera donc cet enfant ? » Aussi bien la main de

Aussi bien la main de Seigneur était avec lui.

⁶⁷ Et Zacharie son père fut rempli d'Esprit saint et il prophétisa, disant :

Seigneur était avec lui ». — La réflexion finale doit être du narrateur, car elle n'a pas de sens satisfaisant dans la bouche des Judéens ; elle formait la conclusion naturelle du récit avant l'insertion du cantique de Zacharie ; mais le cantique lui donne un air d'anticipation que certains (mss. D, 89) ont fait disparaître en la corrigeant (par suppression de ἦν) pour la rattacher au précédent discours et lisant : « Car la main de Seigneur est avec lui »).

Le cantique de Zacharie vient en supplément de ce tableau comme celui d'Elisabeth en supplément du précédent ; mais le *Magnificat* est intercalé dans le récit, tandis que le *Benedictus* est presque en dehors et semble venir après le moment où il aurait dû être prononcé, comme si l'on n'avait pas su le mieux loger. Il a été dit (1,66) que Zacharie ouvrit la bouche et bénit Dieu : ce sont ces louanges que représente le cantique ; mais une référence aussi mal venue, loin de prouver que le rédacteur du cantique est le même que celui du récit, est bien plutôt un indice du contraire. Le *Magnificat* a été ajouté pour donner une expression plus complète à l'inspiration d'Elisabeth en lui prêtant un oracle ; de même le *Benedictus*, pour transformer en prophétie l'action de grâce du vieux prêtre. Comme il est placé, le cantique ne paraît avoir rien de commun avec les bénédictions qui accompagnent maintenant et qui ont pu accompagner dès l'antiquité le rite de la circoncision (cf. KLOSTERMANN, 386) ; et en disant que Zacharie « a prophétisé » (ἐπροφήτευσεν), l'évangéliste ne vise pas que la forme mais aussi le contenu oraculaire du morceau. — « Et Zacharie son père fut rempli d'Esprit saint », — comme plus haut Elisabeth (1, 46), — « et il prophétisa en ces termes ». — Dans le cantique de Zacharie, comme dans celui d'Elisabeth, l'élément personnel se détache aisément du contexte et, une fois enlevé, laisse subsister un psaume, imité de l'Ancien Testament, dans le même esprit que le *Magnificat*. On y peut distinguer sept strophes, de deux vers (distiques) chacune (1, 68-69, 70-71, 72-73, 74-75, 76-77, 78-79), les trois dernières concernant Jean Baptiste, à moins qu'on n'admette plutôt deux strophes inégales, découpées en quatre et trois couplets. La mesure, d'ailleurs ne paraît pas très régulière, et, comme pour le *Magnificat*, il est permis de se demander si l'on est en présence d'un cantique hébreu plus ou moins librement traduit et glosé, ou bien

- ⁶⁸ *Béni soit Seigneur, le Dieu d'Israël,*
 parce qu'il l'a visité et qu'il a fait *délivrance à son peuple,*
⁶⁹ *Qu'il nous a suscité corne de salut*
 dans la maison de David son serviteur,
⁷⁰ *Selon qu'il a dit par la bouche*
 de ses saints prophètes d'autrefois,
⁷¹ *Qu'il nous sauverait de nos ennemis*

d'une composition grecque où l'on aurait imité le style des Septante. La seconde hypothèse pourrait n'être pas la moins vraisemblable ; mais il est certain que le rédacteur évangélique, s'il n'a pas composé les cantiques, les a retouchés et appropriés à son style. A ne considérer que le fond du morceau, on pourrait se demander si le psaume n'aurait pas été composé à la gloire de Jean comme personnage messianique et principal envoyé de Dieu (GRESSMANN, *ap.* KLOSTERMANN, 386).

« Béni soit Seigneur, le Dieu d'Israël ». — Le cantique commence par la doxologie usitée dans les Psaumes (cf. Ps. xli, 14 ; lxxii, 18 ; lxxxix, 53 ; cvi, 48). Le motif de la louange est le salut messianique ; mais, comme dans le *Magnificat*, la description procède par traits généraux, exprimés par des aoristes grecs que l'on pourrait être tenté de traduire au passé ; c'est aussi à la fin du cantique seulement que s'ouvre la perspective de l'avenir. — « Parce qu'il l'a visité », — par son Christ, et dans sa miséricorde, — « et qu'il a opéré la délivrance de son peuple ». — Il s'agit donc du présent et de l'avenir messianiques : Dieu visite son peuple afin de le sauver. — « Et qu'il nous a suscité une corne de salut », — métaphore biblique (I SAM. II, 10 ; Ps. xviii, 3, etc.), qui sert ici à désigner la puissance du roi Messie, par qui vient le salut, — « dans la maison de David son serviteur ». — Une affirmation aussi nette concernant le Messie venu ne se comprendrait guère dans un psaume juif ; d'où l'on peut inférer que l'auteur du psaume était judéo-chrétien, si toutefois, comme il est assez naturel, la formule « dans la maison de David », vise un Messie davidique, et que ce Messie soit Jésus. Mais il est plus que risqué de trouver là un argument en faveur de l'origine davidique de Marie. — « Selon ce qu'il a dit par la bouche de ses saints prophètes d'autrefois ». — En envoyant le Christ Sauveur, Dieu accomplit les promesses qu'il a jadis dictées aux prophètes, à commencer par celles que Nathan (II SAM. VII, 12) est censé avoir adressées à David. — « Nous sauvant de nos ennemis et de la main

et de la main de tous ceux qui nous haïssent,
⁷² Qu'il userait de *miséricorde envers nos pères*
 et se souviendrait de sa sainte alliance,
⁷³ Du serment qu'il a juré
 à Abraham notre père,
 De nous accorder, ⁷⁴ étant sans crainte,
 sauvés de la main de nos ennemis,
 de le servir ⁷⁵ en sainteté et justice,
 devant lui, durant tous nos jours.

de tous ceux qui nous haïssent ». — Les ennemis seraient les païens oppresseurs et persécuteurs du judaïsme. Il va sans dire que l'évangéliste, sous ces formules apparemment juives, (cf. Ps. cvi, 10), pourrait comprendre en général les ennemis du nom chrétien. — « Afin d'exercer la miséricorde envers nos pères », — les patriarches et spécialement Abraham, qui va être bientôt nommé, — « et de se souvenir de sa sainte alliance », — non pas spécialement le pacte du Sinaï, mais celui qui a été inauguré par l'engagement solennel de Dieu avec Abraham, ainsi qu'il va être expliqué. L'exercice de la miséricorde envers les pères paraît impliquer leur participation personnelle et directe aux joies du règne messianique et non seulement la satisfaction, un peu lointaine et interprétative, que leur donnerait l'accomplissement des promesses au profit de leurs descendants. C'est mettre beaucoup de choses entre les lignes que d'entendre (avec GRESSMANN, *loc. cit.*) : « En usant de miséricorde » envers nous comme jadis « envers nos pères ». — « Le serment, qu'il a juré à Abraham notre père », — allusion à la promesse consignée dans la Genèse (xxii, 16-18 ; cf. Ps. cv, 8-11). — « De nous accorder, étant sans crainte (et) délivrés de la main de nos ennemis », — incidente lourde et répétition (de 1, 71), qui n'exprime d'ailleurs aucun appétit d'extermination, — « de le servir dans la sainteté et la justice », — nous tenant — « devant lui, tous les jours ». — Termes faciles à interpréter en un sens judéo chrétien, si on les prend à la lettre. Mais cette phrase interminable et d'un lyrisme douteux est en langage convenu, artificiel, et qui pourrait être symbolique. Il faut noter que l'objet de la promesse faite à Abraham a été complètement changé, et que « devant lui » signifie autre chose que l'indépendance politique d'Israël dans le pays promis à Abraham.

L'apostrophe à Jean-Baptiste n'est pas autrement attendue, et la première partie du cantique (1, 68-75) pourrait former un petit psaume

⁷⁶ Mais toi aussi, enfant,
tu seras appelé prophète de Très-Haut
car tu marcheras *devant la face de Seigneur,*
pour préparer ses voies,

⁷⁷ Pour donner connaissance de salut à son peuple
par rémission de leurs péchés,

⁷⁸ moyennant la profonde miséricorde de notre Dieu
en laquelle il nous visitera, lumière d'en haut,

complet en lui-même. — « Or toi aussi, enfant », — comme les fameux voyants des anciens temps, — « tu seras appelé », — et effectivement tu seras — « prophète de Très-Haut ». — Ne dirait-on pas que ceci a été écrit en connaissance de la parole attribuée à Jésus (VII, 26 ; Mt. XI, 9) sur Jean prophète et plus que prophète ? Et l'on va trouver visé le texte de Malachie (III, 1, peut-être avec réminiscence d'Is. XL, 3) que Jésus est censé avoir cité en cette occasion. — « Car tu marcheras devant la face de Seigneur », — le Seigneur Dieu, dans l'économie extérieure du discours, mais il ne s'ensuit pas nécessairement que, pour l'évangéliste, Jean n'ait été que le héraut du règne de Dieu, non le précurseur de Jésus. Zacharie répète en termes cherchés ce qu'a dit Gabriel (I, 15-17), et la couleur juive des cantiques, tout comme celle des récits, pourrait tenir à un parti pris, à moins que le cantique à la gloire de Jean ne provienne de la secte baptiste qui se réclamait de lui. — « Pour donner la connaissance du salut à son peuple, par rémission de leurs péchés ». — C'est la prédication de repentance dont parlent les évangiles, et c'est par cette prédication que Jean, marchant devant Dieu, prépare ses voies. Il ne semble pas toutefois qu'on doive entendre : « pour donner, en » prêchant « la rémission des péchés, la connaissance du salut à son peuple », ce qui peut être conforme à l'ancienne tradition évangélique, mais interprète un peu subtilement le présent texte ; les mots : « en rémission des péchés », viennent plutôt en explication de ce qu'est le salut annoncé. Jean « donne la connaissance du salut », parce que c'est Dieu qui le réalise, et le rôle de Jésus dans cette réalisation n'est pas autrement indiqué ni même impliqué. Le pardon des péchés est accordé — « moyennant la grande miséricorde », — littéralement : « les entrailles de miséricorde » (cf. COL. III, 12) — « de notre Dieu, par laquelle il nous visitera », — ou bien : « nous a visités », car il y a variante (mss S B L, Ss., ἐπισκέψεται ; leçon commune ἐπισκέψατο), et l'on peut hésiter entre les deux leçons, la première semblant recom-

⁷⁹ Pour éclairer ceux qui sont assis en ténèbres
 et ombre de mort,
 pour diriger nos pas
 en chemin de paix. »

mandée par le contexte immédiat, et la seconde établissant un meilleur équilibre dans le cantique par la correspondance de la fin avec le commencement. Avec le verbe au futur, il semblerait que la visite en question dût se distinguer de celle qui a été signalée d'abord (1, 68), et désigner le grand avènement, la parousie du Christ; mais l'objet de cet avènement n'est pas la conversion des hommes, et dans tous les cas, il ne semble pas que l'auteur veuille distinguer deux visites; si il a mis le futur dans notre passage, c'est par rapport à ce qui vient d'être dit de Jean; et la visite est la manifestation de Dieu; pour la rédaction évangélique, celle du Christ — « lumière d'en haut », — ou « orient d'en haut » (ἀνατολή ἐξ ὀψους; cf. xxiv, 49). Il n'est pas question d'un soleil qui se lève en haut, mais d'un lever de soleil qui vient du ciel. Ni l'étoile de Balaam ni l'étoile des mages ne sont en cause; outre que le mot (ἀνατολή) s'emploie couramment pour désigner le lever du soleil, un lever d'étoile n'est pas ce qu'il faut pour éclairer le monde. Plusieurs estiment que « l'orient » signifie le salut messianique (d'après MAL. III, 20; IS. LVIII, 8; LX, 1-2; JUG. V, 31); d'autres trouvent là une désignation personnelle du Messie, suggérée par certains passages des Septante (JÉR. XXIII, 5; ZACH. III, 8; VI, 12; peu importe que l'hébreu donne un autre sens). Il semble que la formule: « orient d'en haut », ne soit pas à prendre comme sujet du verbe « visiter », mais en apposition avec le sujet, qui est Dieu, dont l'épiphanie, venant « d'en haut » sera comme un « soleil levant ». — « Pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort ». — Expressions d'Isaïe (ix, 1), dont Matthieu (iv, 16) fait application au ministère galiléen de Jésus. Notre auteur pouvait les entendre des Gentils; mais le « nous » qui précède et celui qui vient ensuite permettent d'y voir aussi bien le peuple israélite, coupable ou non, mais malheureux, avant la manifestation du salut. Ces ténèbres se dissipent maintenant, et la voie du salut s'éclaire. — « Pour diriger nos pas dans le chemin de la paix », — pour que le peuple fidèle marche sans obstacle dans la voie du bien, qui est celle du bonheur (cf. IS. LIX, 8). Cette partie du cantique se termine dans la même perspective que la première, surtout si les deux n'ont finalement en vue que la félicité promise à Israël.

⁸⁰ Or l'enfant grandissait et se fortifiait en esprit, et il fut dans les déserts jusqu'au jour de sa manifestation à Israël.

¹¹ Or advint, en ces jours-là, que parut un édit de César Auguste, ordonnant recensement de l'univers entier :

« Or l'enfant grandit » — physiquement — « et il se fortifia en esprit », — son développement intérieur suivant celui de son corps. — « Et il fut dans les déserts ». — On ne dit pas depuis quel temps, mais le lecteur entend bien que ce fut seulement quand il fut devenu grand. Les déserts sont ceux de Juda, à l'ouest de la mer Morte. Il y avait des esséniens dans cette région; mais notre hagiographe n'a pas pensé à eux, ou bien il ne désire pas qu'on y pense. Ce qu'on sait de Jean est trop peu sûr pour que l'on puisse dire si et dans quelle mesure il a pu subir l'influence de cette secte d'ailleurs insuffisamment connue. — « Jusqu'au jour de sa manifestation à Israël ». — Le mot (*ἀναδείξει*) signifierait plutôt « désignation » : il est sous-entendu que Dieu a institué Jean prophète quand par sa prédication publique Jean lui-même s'est révélé tel devant le peuple. L'hagiographe paraît s'être souvenu du jeune Samuel grandissant dans la retraite du sanctuaire jusqu'à ce que sa réputation de prophète se répandit dans tout Israël (le rapport est avec I SAM. II, 11; III, 19-21, plutôt qu'avec JUG. XIII, 24-25). Cette notice assez vague est évidemment destinée à rattacher les récits merveilleux de la naissance à ce qu'on lira plus loin touchant l'œuvre de Jean. On aura pensé qu'il avait dû rompre de bonne heure avec la société, pour s'adonner au genre de vie extraordinaire dont parlait la tradition évangélique. Du reste, cette tradition supposait ou voulait donner à entendre que Jésus n'avait eu de rapports avec Jean qu'à l'occasion de son baptême, et ce qu'on nous dit de la précoce retraite du Précurseur dans la solitude paraît être en rapport avec cette hypothèse ou cette intention.

VI. NAISSANCE DE JÉSUS

« Or il advint, en ce temps-là », — le temps où se passèrent les faits précédents, c'est à savoir, on nous l'a dit (I, 5), le temps d'Hérode, — « que parut un édit de César Auguste pour le recensement de l'univers entier ». — Il est vrai que l'empereur Auguste a fait faire

- ² ce fut le premier recensement,
 Quirinius étant gouverneur de Syrie;
³ et tous allaient se faire inscrire,
 chacun dans sa ville,

à diverses reprises le recensement des citoyens romains, mais l'histoire ignore qu'il ait jamais fait exécuter un recensement universel et simultané des populations de l'empire dans les conditions sus-indiquées (II, 2), c'est-à-dire pour établir partout l'assiette de l'impôt. Du reste, l'évangéliste s'explique aussitôt sur ce recensement prétendument universel. — « Ce recensement était le premier » — qui se faisait en Judée, et il se fit — « Quirinius gouvernant la Syrie », — c'est-à-dire au temps et par les ordres du légat de Syrie Quirinius. L'auteur, en disant : « Ce recensement fut le premier », n'en vise pas d'autres qui auraient eu lieu ensuite; mais il veut signifier qu'il n'y en avait pas eu d'autre auparavant. Josèphe parle, en effet, à plusieurs reprises (*Ant.* XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1; L, 2; XX, 5, 2; *Bell. jud.* II, 8, 1), du recensement opéré par Quirinius et qui provoqua la révolte de Judas le Galiléen; le rédacteur des Actes (v, 37) parle aussi de la révolte et du recensement, et il dit « le recensement », comme s'il n'y avait pas moyen de se tromper sur le fait en question; c'est le même recensement qui est visé, probablement par le même rédacteur, dans notre passage et dans les Actes. Mais le recensement dont il s'agit n'eut lieu qu'en l'an 7 de notre ère, après la déposition d'Archélaüs (en l'an 6), lorsque la Judée devint province romaine, et il n'atteignait que la Judée. Par conséquent notre auteur, en datant la naissance de Jésus d'après le recensement de Quirinius, va contredire non seulement Matthieu mais lui-même: dix ans se sont écoulés entre la mort d'Hérode et le recensement; il y aurait plus de dix ans entre la date qui est assignée à la conception de Jésus et celle qui est donnée pour sa naissance. Sujet d'Antipas, Joseph n'aurait pas été soumis au recensement de la Judée. Il est vrai que certains apologistes lui supposent des propriétés à Bethléem. La discussion des subtilités auxquelles se condamnent ceux qui veulent défendre sur ce point la véracité du témoignage biblique n'est pas de notre sujet (on pourra en prendre une idée suffisante dans LAGRANGE, 65-68).

« Et tous allaient se faire inscrire, chacun dans sa ville ». — A la lettre cela signifierait la ville où il était domicilié, le chef-lieu de l'endroit où était sa résidence; c'est ainsi que les recensements qui se

⁴ Joseph donc monta aussi de la Galilée,
de la ville de Nazareth, en Judée,
à la ville de David,

pratiquaient dans l'Égypte devenue province romaine comportaient inscription au lieu de la résidence (Cf. KLOSTERMANN, 395). Mais ce n'est pas ainsi que l'entend notre auteur, et il suppose exactement le contraire, puisque Joseph était domicilié à Nazareth. Si sa règle avait été appliquée dans tout l'empire de la même façon qu'à Joseph, qui va se faire inscrire dans la ville que son ancêtre supposé avait quittée mille ans auparavant, jamais on n'aurait vu pareille migration de peuples. Même en admettant que le recensement ne se fait que pour les Juifs et par familles, il n'aurait été ni possible ni expédient de remonter si haut, le centre de la famille davidique, si tant est qu'il en subsistât quelques débris, n'était plus à Bethléem : la dynastie, ce semble, avait duré assez longtemps pour acquérir droit de cité à Jérusalem. Au surplus, la présence de Marie n'aurait pas été nécessaire, surtout dans les conditions indiquées, bien que l'évangéliste semble le dire ; mais c'est elle surtout qu'il fallait amener à Bethléem pour que Jésus y naquit, conformément à la prophétie de Michée. Là est la clef de la combinaison, et l'explication de l'anachronisme que le rédacteur évangélique n'a pas aperçu ou qu'il a feint de ne pas voir. Partant de la prophétie selon laquelle le Christ était censé devoir naître à Bethléem, Matthieu y a domicilié les parents de Jésus : il n'a donc pas eu besoin de les y amener ; mais il a été obligé de dire pourquoi on les trouve plus tard à Nazareth, et c'est à quoi servent le massacre de Bethléem et la fuite en Égypte. Notre auteur admet plus naturellement que les parents de Jésus habitaient la Galilée ; mais il a dû dire comment Jésus avait pu naître à Bethléem, et le souvenir du recensement lui parut d'autant meilleur à exploiter que l'acte de naissance du Christ se trouvait par là comme inscrit dans les registres de l'empire (ainsi l'entend à bon droit Justin, I *Apol.*, 34) ; c'est pourquoi aussi il a fait le recensement universel, l'inscription du Sauveur du monde étant ainsi mieux encadrée. La rédaction du troisième évangile et des Actes contient d'autres hardiesses ou bévues semblables, que nulle subtilité d'exégèse ne réussit à écarter, et en plusieurs de ces endroits l'hagiographe a exploité plus que librement Josèphe.

« Or Joseph aussi », — comme tout le monde, se fit enregistrer, il — « monta de la Galilée, de la ville de Nazareth », — où il demeurait, — « en Judée, à la ville de David », — la ville dont David était origi-

qui est appelée Bethléem,
 parce qu'il était de la maison et famille de David,
⁵ pour se faire inscrire avec Marie sa femme,
 qui était enceinte.

naire, — « laquelle est appelée Bethléem »; — il venait là — « parce qu'il était de la maison et famille de David », — dont on doit supposer que Bethléem est restée le centre, — « pour se faire inscrire, avec Marie sa femme, qui était enceinte ». — On ne voit pas nettement si Marie est censée venir pour se faire enregistrer elle-même ou pour accompagner Joseph. La réserve du narrateur peut s'expliquer par deux raisons : il aura pensé que l'obligation du recensement n'atteignait pas la femme, et que, si Marie avait dû se faire inscrire personnellement d'après sa généalogie, elle ne serait pas venue à Bethléem ; car ici encore on s'abstient de dire que Marie ait appartenu à la race de David (Ss. dit : « parce qu'ils étaient tous deux de la race de David » ; cette leçon doit provenir du Diatessaron de Tatien, car Aphraates et Ephrem la citent comme évangélique). Noter aussi que l'on parle de Nazareth, de Joseph et de Marie, comme s'il n'en avait pas encore été question : ce ne doit pas être parce que le récit de l'annonciation et celui de la naissance ne viendraient pas de la même source, mais ce pourrait être parce que les deux fictions ont été formées indépendamment l'une de l'autre, pour répondre à deux questions distinctes : en quelles circonstances le Christ a-t-il été conçu et révélé à ses parents ? Comment se fait-il que Jésus de Nazareth soit né à Bethléem ? On pourrait supposer aussi que la combinaison du recensement vient de l'évangéliste, ainsi que les répétitions concernant Nazareth, Joseph et Marie. Celle-ci, dans les plus anciens manuscrits (SBCDL), est dite encore « fiancée » ; d'autres témoins non moins anciens (Ss., mss. lat. *a b c ff*²) disent « femme » ; et d'autres en grand nombre réunissent bizarrement les deux termes dans la formule : « femme fiancée ». Le récit primitif devait dire « femme » ; mais l'évangéliste a très bien pu remplacer « femme » par « fiancée », si c'est lui qui a introduit la conception virginale dans le récit de l'annonciation, afin de caractériser le rapport très spécial qu'il suppose entre Marie et Joseph ; et certains copistes ont pu mettre « femme », parce que le mot « fiancée » était quelque peu équivoque et que, Marie étant alors légalement femme de Joseph, l'emploi du mot « femme » ne faisait point tort à la conception virginale ; la leçon « femme fiancée » a rassemblé les deux variantes.

⁶ Mais, pendant qu'ils étaient là,
 s'accomplit le terme de sa délivrance,
⁷ et elle enfanta son fils premier-né ;
 elle l'enveloppa de langes
 et elle le coucha dans une crèche,
 parce qu'il n'y avait point place pour eux dans le logis.

« Or, pendant qu'ils étaient là », — à Bethléem, on ne dit pas depuis quand, et l'indication reste vague, tout l'intérêt de la notice étant, pour l'écrivain, dans le fait qu'ils sont « là », — « s'accomplit le terme de son enfantement, et elle enfanta son fils premier-né » — L'absence de tout détail sur les circonstances principales est d'autant plus remarquable que l'auteur va se répandre dans un récit accessoire. « Premier-né » (πρωτότοκος) peut s'entendre au sens biblique de premier fruit (et en prévision de II, 22-23), sans préjuger la naissance d'autres enfants ; toutefois le premier auteur a pu l'entendre autrement. — « Elle l'enveloppa de langes et le coucha dans une crèche ». — Il est bien téméraire d'inférer de là que Marie a ignoré les douleurs de l'enfantement, qui, d'après le récit même, a eu lieu près de la crèche où est déposé l'enfant ; assurément notre hagiographe ne répugne à aucun miracle, mais celui-là n'était peut-être pas assez grand pour retenir son attention. Le trait n'a d'importance que par sa signification, et il tient à l'anecdote des bergers. La crèche est dans un lieu abrité où les bergers viendront bientôt comme dans un endroit à eux familier. L'auteur n'a pu en savoir plus long qu'il ne dit sur le caractère de l'étable ; mais il serait téméraire de le conjecturer. Ce qui le préoccupe doit être quelque accomplissement de prophétie, et l'on peut croire qu'il a en vue le passage du Psaume (LXXVIII, 70-71), où il est dit que Jahvé a pris David derrière les brebis pour faire de lui le chef de son peuple : le Christ entre au monde parmi les troupeaux et les bergers ; le signe auquel on va reconnaître ce descendant du berger devenu roi est la crèche qui lui sert de berceau. Toutefois le rédacteur évangélique a pu se complaire dans la simplicité de ce tableau, où le Christ apparaît en prince des humbles. Que l'étable ait été une grotte, la tradition a de bonne heure (*Proteo. Jacobi*, XVIII-XIX ; JUSTIN, *Dial.* 78) pensé le savoir, mais notre texte ne le dit pas. — « Parce qu'il n'y avait pas de place pour eux dans le logis » — ne fait qu'expliquer la crèche. Le « logis » (καταλύμα) ne semble pas désigner dans notre récit l'hôtellerie ouverte, le caravansérail (πανδοχείον, dans X, 34), mais la salle commune d'une maison où on loge (cf. XXII, 11). Il n'est pas insinué qu'on les ait chassés,

⁸ Et des bergers étaient,

mais que, la maison étant pleine, ils se sont réfugiés dans l'écurie. Au temps d'Origène (*Cels.* I, 51), on montrait la grotte et même la crèche de la nativité.

Il paraît que l'on utilise encore aujourd'hui à Bethléem plusieurs grottes en guise d'étable; mais l'origine de la tradition doit être ailleurs. Jérôme (*Ep.* LVIII) dit qu'il y avait à Bethléem un bois sacré de Tammuz-Adonis, et que le deuil d'Adonis était célébré dans la caverne où vagit le Christ enfant; quoique Jérôme semble vouloir l'insinuer, le culte d'Adonis ne doit pas être postérieur, mais antérieur à la naissance de Jésus, et ce doit être le Christ qui a pris la place d'Adonis. Il y a lieu aussi de comparer la légende de Mithra. Les dieux solaires naissent volontiers dans les cavernes, et le Christ a été de très bonne heure assimilé aux dieux solaires. Sa résurrection a lieu dans une caverne, comme sa naissance; et l'on peut voir que la grotte de Bethléem était aussi bien pour Adonis une caverne sépulcrale. Justin cite aussi, à propos de la grotte de Bethléem, un texte d'Isaïe (xxxiii, 16) et un de Daniel (ii, 34), faisant lui-même le rapprochement avec la caverne de Mithra (*Dial.* 70); mais on peut douter que ces textes aient suggéré l'attribution de la grotte au Christ; l'attribution aura été plutôt documentée par les textes.

On a fait remarquer que, les troupeaux étant dehors pendant la nuit, ce qui n'a pas lieu dans les nuits d'hiver (assertion contestable à ce qu'il paraît; cf. LAGRANGE, 73), le narrateur avait entendu placer la naissance de Jésus dans la belle saison, entre mars et novembre. Peut-être n'y regardait-il pas de si près. Mais il en va de la date de la naissance comme de la grotte; si dès lors quelques-uns faisaient naître le Christ au solstice d'hiver, comme le soleil, l'évangéliste ne le dit pas; et l'on devrait supposer qu'il ne se souciait pas d'insister sur ces affinités mythologiques. Il ignore aussi le bœuf et l'âne, qui ne sont venus que plus tard, par application d'un texte d'Isaïe (i, 3, interprété par HAB. III, 2, Sept.). Origène (*Hom.* 13) est le plus ancien auteur qui y fasse allusion. Des données mythologiques ont influencé directement ou indirectement notre récit; mais ce pourrait bien être temps perdu que de vouloir indiquer ou reconstruire le prototype mythique dont il procéderait (voir diverses hypothèses dans KLOSTERMANN, 391); car des influences diverses ont contribué à le former; et il convient de faire assez large la part de l'adaptation messianique et chrétienne, et celle même du rédacteur évangélique.

Près de la crèche celui-ci amène les bergers. — « Et des bergers

en la même contrée, qui demeuraient aux champs
et qui passaient les veilles de la nuit
auprès de leur troupeau.

⁹ Et un ange de Seigneur les aborda,
une clarté de Seigneur resplendit autour d'eux,
et ils furent saisis de frayeur grande,

¹⁰ Et l'ange leur dit :

« N'ayez pas peur ;
car je vous annonce grande joie,
qui sera pour tout le peuple :

¹¹ c'est que vous est né aujourd'hui un sauveur,
qui est Christ Seigneur,

étaient, dans la même contrée », — les alentours de Bethléem, —
« aux champs, et veillant la nuit sur leurs troupeaux ». — Dans Luc
aussi bien que dans Matthieu le Christ naît pendant la nuit, et c'est
pendant la nuit que les bergers, comme les mages, viennent adorer
le Christ. Ces traits accusent l'influence de mythes et de traditions
rituelles. — « Et un ange de Seigneur les aborda, une clarté de
Seigneur », — une grande lumière apparaissant avec l'ange, —
« resplendit autour d'eux ». — Cette apparition lumineuse, coïn-
ciant avec la naissance de Jésus, ne montre pas seulement que le
Christ apporte la lumière à ceux qui sont assis dans les ténèbres (1,79),
elle assimile sa venue à l'épiphanie d'un dieu de lumière, et con-
vient au symbolisme solaire dont s'est pénétrée la légende de Jésus.
— « Et ils furent saisis de grande frayeur » — devant ce messager
céleste (cf. I, 12).

On n'a pas dit le nom de l'ange, mais la formule « ange de Sei-
gneur » ne désigne pas « l'ange de Iahvé », souvent mentionné dans
l'Ancien Testament, un membre quelconque des milices célestes
suffisant pour le message dont il s'agit. Comme d'ordinaire (cf. I, 13,
30), l'ange rassure d'abord ceux à qui il est envoyé. — « Et l'ange
leur dit : « N'ayez pas peur ; car je vous annonce grande joie », —
heureuse nouvelle et sujet de joie — « pour tout le peuple », — le
peuple d'Israël. Cet ange n'est pas moins judaïsant que Gabriel. —
« C'est qu'il vous est né aujourd'hui un sauveur, qui est Christ Sei-
gneur ». — Le sauveur en question est le Christ roi (cf. XXI, 2),
qu'Israël espère. C'est le mot « sauveur » (σωτήρ) qui est princi-
pal, et qui, nonobstant l'apparence juive du discours et de la mise
en scène, se substitue, titre païen de divinités bienfaisantes, restau-

dans la ville de David.

¹² Et ceci vous sera signe :

vous trouverez enfant en langes et couché en crèche. »

¹³ Et tout à coup il y eut avec l'ange troupe d'armée céleste, qui louaient Dieu et disaient :

¹⁴ « Gloire en haut à Dieu,

et sur terre paix chez hommes d'élection. »

atrices de l'ordre et de la paix dans le monde, titre de princes que l'on flatte de l'apothéose (cf. LAGRANGE, 75), au Messie que les Juifs attendent (cf. JN. IV, 25, 29, 42). Le mot « Seigneur » (κύριος), au contraire, a moins de relief, et il est permis de se demander si l'auteur n'avait pas écrit simplement : « le Christ *de* Seigneur ». Mais il semble plutôt que l'évangéliste a évité de dire : « le Christ de Seigneur », c'est-à-dire « le Messie de Iahvé », et que le mot « Seigneur » est employé ici, comme « Sauveur », d'après l'usage païen qui l'appliquait aussi bien aux dieux et aux empereurs divinisés (LAGRANGE, *loc. cit.*). Le Messie dont il s'agit est le vrai Seigneur, comme il est l'unique Sauveur. Ce Sauveur, qui est le Christ, est né, comme il devait naître, — « dans la ville de David », — à Bethléem. Et parlant comme les anciens prophètes (I SAM. X, 2 ; IS. XXXVII, 30 ; XXXVIII, 7), l'ange donne aux bergers un signe pour reconnaître l'enfant Christ. — « Et ceci vous sera signe : vous trouverez un enfant en langes et couché en crèche ». — On voit bien maintenant pourquoi le narrateur a parlé plus haut de langes et de crèche : il faut admettre que le renseignement est suffisant pour que les bergers trouvent promptement et sûrement le Christ.

Avant que l'ange s'éloigne, l'apparition s'élargit. — « Et tout à coup il y eut avec l'ange une troupe d'armée céleste », — toute une foule d'autres anges, — « qui louaient Dieu et qui disaient : « Gloire dans les hauteurs à Dieu ». — Sur cette première partie de l'hymne angélique les témoins du texte sont d'accord ; pour la seconde partie les plus anciens manuscrits grecs et les latins lisent : — « Et sur terre paix aux hommes de bienveillance », — ou « d'élection », aux élus de Dieu. La plupart des manuscrits grecs et des versions syriaques (à commencer par Ss.) ont : « Et sur terre paix, aux hommes bienveillance ». La première leçon fournit une sorte de distique dont les deux membres se correspondent en un parallélisme si exact qu'il paraît intentionnel. La seconde leçon donne un tristique dont les deux derniers membres correspondent moins bien au

¹⁵ Et quand les anges furent partis d'auprès d'eux au ciel, les bergers se dirent entre eux ;

« Rendons-nous donc à Bethléem, et voyons cette chose survenue, que le Seigneur nous a fait savoir. »

¹⁶ Et ils vinrent en hâte,

et ils trouvèrent Marie et Joseph, et l'enfant couché dans la crèche.

¹⁷ Et à cette vue, ils racontèrent la parole

premier, et le troisième affecte un caractère franchement universaliste qui n'est pas dans le ton général des récits. L'idée principale reste la même : l'œuvre du Sauveur annoncé consiste à donner la paix ou le salut au monde, à glorifier Dieu par le salut des prédestinés. Il est beaucoup moins indiqué d'entendre le « bon plaisir » (εὐδοκία) de la bonne volonté des hommes, l'auteur imitant le langage de l'Ancien Testament et qualifiant les bénéficiaires du salut plutôt qu'il n'en détermine les conditions. Le sens de « bonne volonté » peut nous sembler plus clair, mais il est, en réalité, moins clairement indiqué par le texte (cf. x, 21). Ce chant des anges, approprié à la circonstance, n'exprime pas un simple vœu, mais une assertion, l'honneur étant, en principe, acquis à Dieu, et la grâce aux élus, par la naissance du Messie. On peut dire même que c'est une véritable acclamation messianique, d'ailleurs imitée de celle dont Jésus sera plus tard salué sur le mont des Oliviers (xix, 38). Mais l'intervention collective des anges et leur petit cantique sont, pour ainsi dire, superposés au récit, comme s'ils avaient été ajoutés après coup, de la même façon que le *Magnificat* et le *Benedictus*. Ils forment seulement une strophe de quatre lignes, c'est-à-dire de moitié plus courte que ses voisines.

« Et quand les anges furent partis d'auprès d'eux au ciel ». — Noter la gaucherie de cette reprise. — « Les bergers se dirent entre eux : « Rendons-nous donc à Bethléem, et voyons cette chose arrivée », — cet événement extraordinaire, — « que le Seigneur nous a fait savoir ». Et ils vinrent en hâte », — à travers la campagne, jusqu'à Bethléem, — « et ils trouvèrent », — on pourrait traduire : « ils découvrirent » (ἀνεῦραυν) — « Marie et Joseph, et l'enfant couché dans la crèche », — comme l'ange le leur avait dit. L'enfant dans la crèche est le « signe » donné ; c'est, visiblement, pour l'auteur, le trait le plus significatif du récit. — « Et l'ayant vu, ils racontèrent ce qui leur

- dite à eux touchant cet enfant ;
¹⁸ et tous ceux qui les entendirent furent en admiration
 de ce qui leur était dit par les bergers.
¹⁹ Mais Marie retenait toutes ces paroles,
 les méditant en son cœur.
²⁰ Et s'en retournèrent les bergers,
 glorifiant et louant Dieu
 pour tout ce qu'ils avaient entendu et vu,
 selon qu'il leur avait été dit.

avait été dit touchant cet enfant ». — Il semblerait que toute la ville ait été sur pied pour les recevoir et qu'ils aient des gens à qui raconter, au milieu de la nuit, ce qui leur est arrivé. — « Et tous ceux qui les entendirent furent en admiration de ce qui leur était dit par les bergers ». — L'étonnement s'explique, mais on a déjà dit la même chose pour Jean-Baptiste (I, 63, 65-66).

Avant de laisser partir les bergers, le rédacteur évangélique intercale dans le récit une note à propos de Marie. — « Or Marie retenait toutes ces paroles », — les récits des bergers, — « les méditant en son cœur ». — L'évangéliste aurait-il voulu donner une garantie à des merveilles que la première génération chrétienne et tous les contemporains avaient ignorées, et suggérer l'idée d'une tradition plus ou moins secrète, remontant à Marie elle-même, il est permis d'en douter ; et peut-être convient-il de ne pas lui prêter une si grande habileté dans la fiction ; l'auteur de cette remarque, dont on trouvera plus loin la répétition, semble avoir été plutôt préoccupé de donner plus de relief au personnage de Marie ; il n'entend pas signifier que Marie ait gardé ces souvenirs afin de les dire plus tard, mais que, témoin de ces grands événements, elle y apportait le religieux intérêt qui convenait à la mère du Christ. On verra que la même remarque, dans le second passage où elle se trouve (II, 51), paraît destinée à corriger l'impression fâcheuse que l'anecdote racontée pourrait laisser. Le rédacteur se refuse à prêter des cantiques à Marie comme il en a prêté à Elisabeth et à Zacharie, mais il a trouvé moyen de faire valoir son silence. Seulement la remarque vient ici en surcharge, comme les cantiques ; elle coupe par le milieu la dernière strophe concernant les bergers, et elle y ajoute deux lignes en surnombre.

« Et les bergers s'en retournèrent » — auprès de leurs troupeaux, — « glorifiant Dieu pour tout ce qu'ils avaient entendu » — de la part de l'ange, — « et qu'ils avaient vu comme il leur avait été dit », —

²¹ Et lorsque furent accomplis huit jours pour sa cir-
[cision,

on lui donna le nom de Jésus,
qui avait été indiqué par l'ange
avant sa conception dans le sein.

²² Et lorsque furent accomplis les jours de leur purification
[selon la Loi de Moïse,

ils le portèrent à Jérusalem
pour le présenter au Seigneur,

ayant trouvé l'enfant Christ dans les conditions indiquées par le
messager céleste.

VII. CIRCONCISION ET PRÉSENTATION AU TEMPLE

« Et lorsque huit jours furent accomplis pour sa circoncision », — c'est-à-dire, quand le huitième jour, terme légal de la circoncision, fut arrivé (cf. I, 57; II, 6), — « on lui donna le nom de Jésus », — c'est-à-dire le nom à lui — « assigné par l'ange avant qu'il fût conçu ». — La notice n'est illustrée que par cette référence au récit de l'annonciation (I, 21). Relativement à la légende de Jean, celle de Jésus est presque pauvre, et pour un peu on croirait que le premier auteur a démarqué celle-ci de celle-là, qu'il aurait trouvée toute faite. Du moins les parents de Jésus sont-ils présentés comme aussi soucieux d'observer toutes les prescription légales que les parents de Jean.

« Et quand furent accomplis les jours de leur purification », — au terme des quarante jours après lesquels doit être purifiée la femme qui a donné le jour à un enfant mâle, — « selon la loi de Moïse ». — Mais le Lévitique (XII, 2-4, 6-8) ne vise que la purification de la femme, seule frappée d'impureté par l'accouchement (de là vient, dans notre passage, la variante *αὐτῆς*, au lieu de *αὐτοῦ* ; la variante *αὐτοῦ*, D, mss. lat. Ss., aura été suggérée par le fait que la suite du récit semble concerner uniquement la présentation de Jésus) ; et il est de toute invraisemblance que l'auteur ait eu l'idée de faire purifier aussi Joseph. Il apparaîtra bientôt que le narrateur, en disant : « leur purification », a confondu ou volontairement associé le rachat du premier-né (Ex. XIII, 2, 11-16) avec la purification de la mère, comme si c'étaient deux rites de même ordre, et qu'il ramène le tout à une présentation de l'enfant au temple par ses parents, pour une sorte de consécration analogue à celle de Samuel (I SAM. I, 24-28) — « Ils le portèrent à Jérusalem pour le présenter au Seigneur » — dans

²³ selon qu'il est écrit en Loi de Seigneur,
que *tout mâle premier-né sera dit consacré au Seigneur* ;

²⁴ et pour offrir en sacrifice,
comme il est dit en la Loi de Seigneur,
une paire de tourterelles ou deux jeunes colombes.

²⁵ Or un homme était à Jérusalem,
qui avait nom Siméon,
et cet homme était juste et pieux,

son temple, — « selon qu'il est écrit dans la loi de Seigneur, que tout mâle premier-né sera dit consacré au Seigneur ». — Cela (Ex. XIII, 2) s'entend d'une consécration pareille à celle des animaux pour le sacrifice, et sur ce droit de Dieu se fonde l'obligation du rachat, parce que Iahvé répudie le sacrifice humain. — « Et pour offrir le sacrifice, comme il est prescrit dans la Loi de Seigneur ». — Mais la prescription qui va être citée est le passage du Lévitique concernant le double sacrifice à offrir pour la purification de la mère : — « une paire de tourterelles ou deux jeunes colombes ». — C'est le sacrifice des pauvres, où une des tourterelles remplace l'agneau d'holocauste, l'autre tourterelle étant la victime spéciale pour le sacrifice de purification.

Il est invraisemblable que le premier auteur ait parlé de « leur purification ». Comme la citation concernant le rachat du premier-né se trouve placée de telle sorte que ce qui est dit du sacrifice de purification paraît s'y rapporter, on peut croire que cette citation est de l'évangéliste, qui n'en voyait pas clairement la signification historique et légale. Le récit primitif ne parlait probablement pas du rachat et indiquait comme motif du voyage le sacrifice exigé pour la purification de Marie ; en y mêlant le rachat, l'évangéliste a dit « leur purification », entendant par là un sacrifice sans rapport spécial avec l'impureté de la mère ; mais s'il a eu égard dans ces retouches à la conception virginale, la citation qu'il fait (πάν ἄρσεν διανοίγον μήτραν) montre qu'il n'est pas du tout préoccupé de la virginité dans l'enfantement. L'objet véritable du récit est de montrer comment Jésus, déclaré Sauveur et Messie par les anges au moment de sa naissance, a été encore salué comme tel dans le temple par deux vieillards inspirés, prophète et prophétesse, lorsque ses parents sont venus à Jérusalem dans l'occasion indiquée.

« Et un homme était à Jérusalem, qui avait nom Siméon », — nom très commun, et personnage inconnu d'ailleurs ; — « et cet

attendant la consolation d'Israël,
et Esprit saint était sur lui ;

²⁶ et avait été révélé à lui par l'Esprit saint
qu'il ne verrait pas mort
avant qu'il n'eût vu le Christ de Seigneur.

²⁷ Et il vint en l'Esprit au temple ;

et comme ses parents apportaient l'enfant Jésus
pour faire ce que prescrivait la Loi à son égard.

²⁸ lui-même le prit dans ses bras,
et il bénit Dieu et dit :

²⁹ « Maintenant tu congédies ton serviteur, ô Maître,

homme était juste et pieux, attendant la consolation d'Israël », — le règne messianique, la grande consolation dont parle Isaïe (XL, 1 ; XLIX, 13) ; — « et l'Esprit saint était sur lui », — il était favorisé des communications célestes. — « Et il lui avait été révélé par l'Esprit saint », — par une illumination prophétique, et non dans un songe, — « qu'il ne verrait pas la mort avant qu'il eût vu le Christ de Seigneur ». — Ceci aurait pu être écrit pour amorcer le cantique, préambule (II, 26) et cantique étant aussi faciles à détacher de leur contexte que le *Magnificat* et le *Benedictus*. Toutefois la présente indication paraît nécessaire pour l'équilibre de la strophe, et il est possible qu'elle ait suggéré l'insertion du cantique, plus sûrement dénoncée par la structure même du récit. — « Et il vint en l'Esprit », — par son impulsion, ou bien en état d'inspiration, — « au temple », — l'enceinte sacrée (ιερόν), ouverte aux Israélites pour les exercices de leur culte. — « Et comme ses parents apportaient l'enfant Jésus pour faire ce que prescrivait la Loi à son égard ». — Le narrateur n'insiste pas sur l'exécution des rites ; il parle de ceux-ci comme de la circonstance qui occasionna le témoignage rendu au Christ. — « Il le prit dans ses bras et il bénit Dieu ». — Tout de suite l'homme inspiré a reconnu le Messie dans l'enfant qu'apportent Marie et Joseph ; le prenant dans ses bras, il émet à son tour une prophétie en forme de cantique, mais plus courte que celles d'Elisabeth et de Zacharie, car elle ne contient que trois strophes ou plutôt trois distiques. Le thème est l'accomplissement de la promesse dont il vient d'être parlé, et le cantique a été composé en entier par le rédacteur.

« Et il dit : « Maintenant tu congédies ton serviteur », — tu lui donnes congé de l'existence, son service étant fini (cf. NOMBRE, XX, 29 ; TOB. III, 6). — Mais cette façon de parler ne signifie pas que la vie soit un

selon ta parole, en paix,
³⁰ parce que mes yeux ont vu ton salut,
³¹ que tu as préparé à la face de tous les peuples,
³² lumière pour éclairer les nations
 et gloire de ton peuple Israël. »
³³ Et son père et sa mère étaient étonnés
 de ce qui se disait de lui.

esclavage dont la mort serait l'affranchissement. — « O maître, selon ta parole, en paix ». — Siméon peut mourir heureux, comme Jacob quand il eut retrouvé Joseph (GEN. XLVI, 70). — « Parce que mes yeux, ont vu ton salut ». — « Le salut de Dieu » dont parle Isaïe (XL, 5, Sept.), c'est-à-dire le Sauveur envoyé par Dieu. — « Que tu as préparé à la face de tous les peuples », — pour qu'ils soient témoins de ce grand événement, comme le dit encore Isaïe (LII, 10). — « Lumière pour éclairer les nations », — littéralement : « lumière pour révélation de nations », c'est-à-dire « lumière révélée aux nations », ou « qui révèle aux nations » le salut et Dieu (cf. Is. XLII, 6 ; XLIX, 6), — « et gloire de ton peuple Israël ». — Encore une réminiscence d'Isaïe (XLVI, 13). Ce dernier stique peut être parallèle à « révélation des nations », et subordonné à « lumière », ou plutôt parallèle à « lumière », et subordonné, comme explication, au « salut » de Dieu (II, 30).

« Et son père et sa mère étaient étonnés de ce qui se disait à son sujet ». — La remarque ne vient pas à sa place, car il reste encore beaucoup à dire sur l'enfant ; le premier auteur avait dû la mettre à la fin du récit, où elle se référerait aux discours de Siméon et d'Anne, et faisait transition pour le départ en Galilée. L'addition du cantique aura déterminé la transposition ; mais c'est l'auteur primitif qui disait si simplement : « Son père et sa mère » (par égard pour la conception virginale, beaucoup de manuscrits grecs et latins lisent « Joseph », au lieu de « son père »). Siméon va se reprendre pour dire une prophétie en prose, qui est d'un autre ton que le cantique ; et il est à noter que le cantique et le discours sont introduits l'un et l'autre par une formule où se rencontre le mot « bénir » : Siméon « bénit » Dieu et prononce le *Nunc dimittis* ; Siméon « bénit » les parents de Jésus et annonce la destinée de l'enfant. La première bénédiction aura été dédoublée de la seconde. Dans l'économie primitive du récit, le vieillard, abordant les parents de Jésus, les bénissait, leur adressait une salutation convenable à la dignité qu'il leur reconnaissait, puis il leur annonçait comment le Christ serait reçu en

³⁴ Et Siméon les bénit et il dit à Marie sa mère :

« Celui-ci est mis pour chute
et pour relèvement de plusieurs en Israël,
et en signe contredit,

³⁵ — et ton âme à toi-même, glaive (la) transpercera, —

Israël. Maintenant « le père et la mère » semblent admirer seulement la perspective brillante qu'ouvre le cantique. Au fond, la surprise et l'emploi des mots « parents », « père et mère », seraient peu naturels si l'auteur principal avait été préoccupé de la conception virginale ; ils ne font pas difficulté si cet auteur ignorait la conception surnaturelle et avait parlé seulement de la purification de Marie.

« Et Siméon les bénit, et il dit à Marie sa mère ». — Pourquoi Siméon s'adresse à Marie seule et non à Joseph, ce n'est point assurément par une sorte d'instinct prophétique, mais pour préparer la surcharge introduite dans le discours et qui concerne spécialement la mère de Jésus. Par conséquent, la vraisemblance est que, dans la source, on lisait : « Et Siméon les bénit et il *leur* dit ». — « Celui-ci est mis pour chute », — c'est la pierre d'achoppement d'Isaïe (viii, 14), — « et pour relèvement » — ou « résurrection » — « de plusieurs en Israël, et en signe contredit ». — C'est par cette contradiction au signe de Dieu, au Christ lui-même, agent de miracle et de salut, que tomberont ceux qui ne voudront pas croire en lui. Le discours a la concision et l'obscurité d'un oracle. On peut trouver suffisamment développée l'antithèse de la chute et du relèvement, puisqu'il n'est plus parlé ensuite que de contradiction ; mais il n'est pas à présumer que l'auteur ait fait prophétiser à Siméon la réprobation de tous les Juifs (cf. I. PIER. II, 6-8). Ce qui fait réellement embarras dans le discours est l'espèce de parenthèse qui concerne Marie.

« Et ton âme à toi-même, un glaive la transpercera ». — Origène a pensé que le glaive dont l'âme de Marie devait être transpercée était le doute sur la mission divine de Jésus, à l'occasion de sa mort. Si le discours était d'une seule venue et que l'on dût interpréter par celles qui suivent les paroles que Siméon adresse à Marie, cette explication mériterait peut-être plus de faveur qu'elle n'en a trouvé auprès des exégètes modernes ; mais il est plus indiqué d'admettre que l'apostrophe à la mère de Jésus appartient à un autre courant d'idées que son contexte, et de l'interpréter dans le sens le plus naturel qu'elle présente par elle-même. Or le glaive qui perce le cœur figure assez mal le doute qui partage l'âme, et l'on ne voit pas l'intérêt que pou-

pour que soient découvertes les pensées de plusieurs cœurs. »

³⁶ Et il y avait Anne, prophétesse,
fille de Phanuel, de la tribu d'Aser ;

vait avoir l'évangéliste à faire valoir une telle idée ; il s'agit plutôt de la douleur qu'éprouvera Marie de la contradiction rencontrée par son fils, c'est-à-dire en définitive, de la passion du Christ. On aurait donc là un trait de la sensibilité particulière que le rédacteur montre en beaucoup d'endroits ; il ne s'est pas risqué à signaler expressément la présence de Marie sur le Calvaire, mais il a dû comprendre la mère parmi « toutes les connaissances » du Christ qu'il fait témoins de la passion (xxiii, 49 ; cf. Act. I, 14). C'est manipuler arbitrairement le texte, sans aboutir à une meilleure harmonie des idées, que d'entendre (avec KLOSTERMANN 406, d'après Gressmann) : « Celui-ci doit être une pierre sur laquelle beaucoup tomberont, et un signe auquel on contredira, et toi aussi tu contrediras, et ainsi se produira dans ton âme un déchirement, afin que soient découvertes », etc. Bien loin d'entamer ici le procès de Marie, l'évangéliste a voulu apitoyer le lecteur sur le destin de cette mère dont le fils devait mourir en croix.

« Afin que soient découvertes les pensées de plusieurs cœurs ». — Cette finale n'a aucun rapport au glaive qui transperce l'âme de Marie ; elle rejoint ce qui a été énoncé du « signe contredit », ou bien du principe de chute et de relèvement. Dans le premier cas, les pensées qui viendront au jour seraient les mauvais sentiments de gens qui se prétendaient justes ; dans le second cas, ce serait le fond, bon ou mauvais de chacun, qui apparaîtrait dans le parti qui serait pris vis-à-vis de Jésus.

La seconde strophe concernant Siméon serait donc à reconstituer comme il suit :

Et il vint en l'Esprit au temple ;
et comme ses parents apportaient l'enfant Jésus
pour faire ce que prescrivait la Loi à son égard,
lui-même le prit dans ses bras,
lui les bénit et il dit :
« Celui-ci est mis pour chute et relèvement de plusieurs en Israël,
et en signe contredit,
pour que soient découvertes les pensées de plusieurs cœurs. »

« Et il y avait une prophétesse », — une femme inspirée, pendant féminin de Siméon, — « Anne fille de Phanuel, de la tribu d'Aser ». —

elle était fort avancée en âge,
 ayant vécu avec son mari sept ans depuis sa virginité,
³⁷ et puis veuve, jusqu'à quatre-vingt quatre ans ;
 elle ne quittait pas le temple,
 à jeûnes et à prières adonnée,
 nuit et jour.

³⁸ Et à cette heure même survenant,
 elle rendait grâces à Dieu,
 et elle parlait de (l'enfant)
 à tous ceux qui attendaient la délivrance de Jérusalem.

Comme l'auteur, pour éviter une répétition, ne citera pas la prophétie d'Anne, il développe sa notice biographique (και ἤν est à traduire : « et il y avait », en parallélisme avec II, 25, et non pas : « se trouvait là », ce qui anticiperait sur 38). — « Elle était fort avancée en âge », — et bien que veuve de très bonne heure, elle n'avait été mariée qu'une fois (cf. JUDITH, VIII, 48 ; XVI, 27). — « ayant vécu avec son mari sept ans depuis sa virginité », — c'est-à-dire ayant vécu seulement sept ans (Ss. et Ephrem disent : « sept jours ») dans le mariage avec son unique époux. — « et veuve jusqu'à quatre-vingt-quatre ans », — âge qu'elle avait au moment où se passe notre histoire. Il ne paraît aucunement recommandé d'entendre que la sainte femme avait vécu quatre-vingt-quatre ans dans le veuvage, ce qui, en y ajoutant les sept années de mariage et les années antérieures, la ferait plus que centenaire. Bien qu'il l'ait dite « très avancée en âge », l'auteur ne l'a pas présentée comme un prodige de longévité. — « Elle ne quittait pas le temple ». — Si l'indication est à prendre à la lettre, on pourrait croire que cette pieuse femme avait une chambrette dans le saint lieu. — « Adonnée aux jeûnes et aux prières nuit et jour ». — Anne est un type de sainte femme, presque de veuve chrétienne (cf. I TIM. V, 5, 9), comme Siméon est un type de juste. Les différences qui apparaissent dans la façon de faire valoir leurs mérites tiennent à leur condition personnelle, on pourrait dire à leur sexe, non à l'abondance plus ou moins grande des renseignements que la tradition aurait possédés à leur sujet.

« Et survenant à cette même heure », — comme Siméon, et sans doute est-il sous-entendu que l'Esprit saint a provoqué sa démarche, — « elle rendait grâces à Dieu », — reconnaissant aussi dans l'enfant qu'on apporte au temple le Messie sauveur ; — « et elle parlait de lui à tous ceux qui attendaient la délivrance de Jérusalem ». — Leçon

³⁹ Et quand ils eurent accompli tout ce qu'exigeait la Loi de [Seigneur, ils s'en retournèrent en Galilée, à leur ville de Nazareth.

⁴⁰ Cependant l'enfant grandissait et il se fortifiait, rempli de sagesse, et la grâce de Dieu était sur lui.

des plus anciens témoins (cf. Is. XL, 2 ; LXIII, 4) ; beaucoup lisent : « à (év) Jérusalem ». La « délivrance de Jérusalem » est la même chose que la « consolation d'Israël », à savoir le salut messianique. C'est ici que l'on attendrait l'indication touchant l'effet produit sur Joseph et Marie par les discours des deux vieillards (II, 33). Siméon et Anne disparaissent sans que l'on s'occupe autrement d'eux : ils ont été amenés pour rendre témoignage à Jésus, et ce témoignage est toute leur raison d'être dans le récit.

« Et quand ils », — les parents, dont le texte primitif disait ici l'impression, — « eurent accompli tout ce qu'exigeait la Loi de Seigneur, il s'en retournèrent », — notre évangile ignorant tout à fait les mages et le séjour en Egypte, — « en Galilée, à leur ville de Nazareth ». — Ainsi la seconde strophe relative à l'intervention de la prophétesse Anne devait se lire originairement :

Et à cette heure même survenant,
elle rendait grâces à Dieu,
et elle parlait de (l'enfant)
à tous ceux qui attendaient la délivrance d'Israël.
Et son père et sa mère étaient en admiration
de tout ce qu'on disait de lui.
Et quand ils eurent accompli tout ce qu'exigeait la Loi de Seigneur,
ils s'en retournèrent en Galilée, à leur ville de Nazareth.

VIII. JÉSUS A DOUZE ANS

Les douze premières années de Jésus sont ensuite résumées dans une phrase analogue à celle qui a servi pour caractériser la jeunesse de Jean (I, 80). — « Et l'enfant grandissait et se fortifiait », — physiquement ; il ne se développait pas moins selon l'esprit, car il était — « rempli de sagesse ». — De cette sagesse extraordinaire le récit suivant fournira la preuve. — « Et la grâce », — non seulement la bienveillance mais la vertu — « de Dieu était sur lui ». — La grâce divine

⁴¹ Et ses parents allaient chaque année
à Jérusalem pour la fête de la pâque.

⁴² Et quand il eut douze ans,
comme ils étaient venus selon l'usage de la fête,

⁴³ et que, ayant fini les jours,
ils s'en retournaient,
l'enfant Jésus demeura à Jérusalem

sans que s'en aperçussent ses parents,

⁴⁴ Mais, pensant qu'il était avec la caravane,
ils firent une journée de chemin,

agissait spécialement dans la sagesse qui vient d'être dite et qu'on va voir.

« Et ses parents allaient chaque année à Jérusalem pour la fête de la pâque ». — Aux termes de la Loi (DEUT. XVI, 16), les hommes devaient venir à Jérusalem trois fois l'an, pour les fêtes de la pâque, de la pentecôte et des tabernacles ; bien que le précepte n'obligeât pas les femmes, des familles entières prenaient souvent part au pieux voyage. Dans le cas présent, les parents de Jésus font souvenir des parents de Samuel pèlerinant à Silo (I SAM, I, 3, 21 ; II, 19). — « Et quand il eut douze ans », — l'âge de l'adolescence. On peut douter que l'auteur ait pensé indiquer implicitement l'âge où les jeunes Israélites étaient tenus aux observances de la Loi (cf. KLOSTERMANN, 409). Une prescription postaltitudique fixe cet âge à treize ans ; auparavant c'était à l'apparition de la puberté (SCHÜRER, *Geschichte*, II, 425-426). Le texte ne dit pas si Jésus avait ou non accompagné ses parents les années précédentes, mais qu'il fit, à douze ans, ce qu'on va dire (LAGRANGE, 94). — « Comme ils étaient venus selon la coutume de la fête, et que, ayant fini les jours », — ayant passé à Jérusalem les sept jours de la semaine pascale, — « ils s'en retournaient, l'enfant Jésus demeura à Jérusalem sans que ses parents s'en aperçussent ». — Inutile de chercher comment le fait s'est produit : le narrateur ne songe probablement pas plus à un accident causé par la presse dans l'encombrement des pèlerins, qu'à une négligence des parents ou à un caprice de l'enfant ; il suppose plutôt un dessein providentiel, avec un sentiment de piété qui retient l'enfant-Christ dans le saint lieu et qui se traduira plus loin (II, 49) dans sa réplique à sa mère.

« Or, pensant qu'il était avec la caravane, ils firent une journée de chemin ». — On voyageait ordinairement par groupes ou caravanes ;

et ils le cherchaient parmi leurs parents et connaissances ;
 45 et ne l'ayant pas trouvé, ils retournèrent à Jérusalem le cher-
 [cher.

46 Et après trois jours,
 ils le trouvèrent dans le temple,
 assis au milieu des docteurs,
 les écoutant et les interrogeant.

47 Or tous ceux qui l'entendaient étaient stupéfaits

c'est pourquoi les parents, au départ, ne se sont pas inquiétés de ne pas voir Jésus auprès d'eux ; ils l'ont supposé auprès de personnes amies dans la caravane de Nazareth ; mais, à la halte, chaque famille se rassemblant, son absence est constatée. Le texte n'insinue aucunement que, les hommes étant séparés des femmes pour la route, Joseph le crût avec Marie et Marie avec Joseph (cf. LAGRANGE, 94). — « Et ils le cherchaient parmi leurs parents et leurs connaissances, et, ne l'ayant pas trouvé, ils retournèrent à Jérusalem pour le chercher » — là où il semblait évident qu'il avait dû rester. — « Et après trois jours ». — Ces trois jours sont probablement à compter comme ceux que le Christ passa dans le tombeau : le premier est celui du départ, le second celui du retour, le troisième celui où Jésus est retrouvé. — « Ils le trouvèrent dans le temple ». — C'est-à-dire dans un local, synagogue ou école, annexé au temple. Mais l'auteur ne précise pas, et il tient à dire « le temple », bien qu'une assemblée de docteurs n'ait guère pu se tenir en public dans les parvis ; il a d'ailleurs négligé de dire comment il se faisait que tant de docteurs étaient réunis. Il est sous-entendu que le temple est le lieu où s'assemblent les docteurs de la Loi. — « Assis au milieu des docteurs », — non comme l'un d'eux, mais par terre, devant eux, comme les autres auditeurs (cf. ACT. XXII, 3 ; tout le monde est assis à l'orientale, mais le docteur est sur une espèce d'estrade ou sur un escabeau), et dans l'attitude d'un auditeur, — « les écoutant et les interrogeant ». — Et il ne se bornait pas à interroger, il dialoguait avec les maîtres, mais il n'est pas dit qu'il enseignât. Au reste, il est assez difficile de se représenter la scène ; puisque les docteurs sont nombreux, ils n'enseignent pas, mais ils discutent entre eux ; et il faut supposer que l'enfant se mêle à leurs savantes controverses ; à moins encore qu'il n'y ait beaucoup d'indiscrétion à rechercher les circonstances vraisemblables de cette aventure.

■ Or, tous ceux qui l'entendaient », — docteurs et simples assis-

de son intelligence et de ses réponses.

⁴⁸ Et le voyant (ainsi), ils furent très surpris, et sa mère lui dit :

« Enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ?

Ton père et moi, bien en peine, nous te cherchions. »

⁴⁹ Et il leur dit : « Pourquoi me cherchiez-vous ?

Ne saviez-vous pas que chez mon Père il me faut être ? »

tants, — « étaient ravis de son intelligence et de ses réponses ; et en le voyant » — dans ce milieu et dans ces conditions, — « ils furent stupéfaits », — non de ses réponses qu'ils n'avaient pas entendues, mais de sa présence et de sa contenance dans une telle réunion. — « Et sa mère lui dit ». — Il faut supposer ou bien que la séance n'est pas très solennelle, ou bien que l'enfant s'est approché de ses parents dès qu'il les a vus. — « Enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ? » — Il était assez grand pour comprendre qu'il mettrait ses parents dans l'angoisse. — « Ton père et moi, bien en peine, nous te cherchions ». Et il leur dit ». — C'est la mère qui a parlé, mais au nom du père comme au sien ; c'est pourquoi la réponse peut s'adresser naturellement à tous les deux. Ce qui est moins naturel, c'est que l'histoire, en son fond, paraisse ignorer les merveilles de l'annonciation et de la naissance, y compris la qualité surnaturelle de l'enfant-Christ. Rien de plus facile à expliquer si cette histoire d'enfant prodige n'a pas été conçue à l'honneur de Jésus, mais, comme il est d'ailleurs vraisemblable, n'est que l'adaptation maladroite d'un thème emprunté. — « Pourquoi me cherchiez-vous ? » — Il n'y avait pas lieu à inquiétude ni à recherche. — « Ne saviez-vous pas qu'il me faut être chez mon Père ? » — On peut traduire aussi (ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου) : « aux affaires de mon Père ». La première explication paraît s'accorder mieux avec la teneur du texte, la réponse de Jésus contenant ainsi l'indication du lieu où il devait être, où on était sûr de le trouver ; et les intérêts de Dieu peuvent se traiter ailleurs que dans le temple. Cette réplique n'est pas à discuter : il suffit que l'auteur la juge décisive.

Ce qui frappe le lecteur est l'espèce d'antithèse qui existe ou paraît exister entre : « Ton père et moi », dans le discours de Marie, et : « mon Père » dans la réponse de Jésus. A la réflexion, comme l'antithèse nous paraît froide et de mauvais goût, on est tenté de la contester. Mais il est peu vraisemblable que l'évangéliste ait mis dans les mots, sans s'en apercevoir, une opposition qui n'aurait pas été

⁵⁰ Et eux ne comprirent pas la parole
qu'il leur avait dite.

⁵¹ Et il partit avec eux,
et il vint à Nazareth,
et il leur était soumis.

dans sa pensée. Il a pu avoir un autre goût que le nôtre et trouver fort expédient, pour corriger l'impression que donnerait la qualité de père attribuée à Joseph, d'opposer à ce père putatif le vrai père de Jésus, qui est Dieu même. La présente scène fait en quelque manière écho à une anecdote de Marc (III, 21, 31-35), intentionnellement omise dans notre évangile, mais qui pourrait y avoir été ainsi anticipée, suivant un procédé de transposition dont on trouvera d'autres exemples. « Qui est ma mère et qui sont mes frères ?... Celui qui fait la volonté de Dieu », répond Jésus quand sa famille inquiète vient le chercher à Capharnaüm. L'intervention de Marie et l'opposition de la parenté spirituelle à la parenté naturelle reviennent dans notre récit sous une autre forme un peu artificielle, parce qu'elle résulte d'une combinaison. Peut-être a-t-on lu dans une première rédaction : « Et en le voyant, ils furent stupéfaits, *et ils lui dirent* : Pourquoi nous as-tu fait cela ? *Nous* te cherchions fort en peine », etc., etc.

On s'expliquerait ainsi plus facilement la remarque : — « Et ils ne comprirent point la parole qu'il leur disait », — réflexion que le rédacteur évangélique atténua, en la contredisant à moitié, par ce qu'il va dire bientôt de la mère. Dans la source, le Père céleste s'opposait aux parents terrestres, non pour contester le droit de ceux-ci, mais pour signifier une première fois la vocation messianique de Jésus ; car l'enfant ne veut pas dire autre chose en appelant Dieu son père. S'il n'était censé « fils de Dieu » à un titre spécial, il ferait une réponse absurde, puisque tous les Israélites et ses parents eux-mêmes auraient pu dire avec autant de raison que le temple était la maison de leur Père. Les parents ne comprennent pas la réponse de Jésus, parce que, dans l'économie du récit primitif, ils ne se doutent pas encore qu'il est le Christ. Mais de cette ignorance il résulte que la présente anecdote a été conçue d'abord indépendamment des récits merveilleux qu'on vient de lire.

« Et il partit avec eux. » — Après cette déclaration qui fait présager sa grandeur future, Jésus reprend l'attitude qui convient à son âge et ne fait pas difficulté de suivre ses parents. — « Et il vint à Nazareth, et il leur était soumis », — comme il sied à un bon fils. L'anec-

Et sa mère gardait toutes les choses en son cœur.

52 Et Jésus croissait

en sagesse, taille et grâce,
devant Dieu et (devant) les hommes.

dote finissait sur cette indication ; mais l'évangéliste, pour corriger en ce qui regarde Marie ce qui vient d'être dit touchant l'inintelligence des parents, répète ce qu'il a déjà dit (II, 19) touchant le souvenir que retenait Marie des faits extraordinaires qui s'accomplissaient autour de Jésus et par lui. — « Et sa mère conservait toutes les choses en son cœur ». — Enfin, par manière de conclusion, nous est dit ce que nous savions déjà par l'introduction (II, 40) : — « Et Jésus croissait en sagesse, en taille et en grâce, devant Dieu et devant les hommes ». — Comme il est maintenant un adolescent, un jeune homme, ce n'est pas seulement Dieu qui est témoin de ses progrès. On pourrait entendre qu'il avançait en « âge », mais cet avancement-là n'est pas en soi un progrès, et n'a pas besoin d'être signalé (cf. XIX, 3, où ἡλικία a pareillement le sens de « taille »). La « grâce » pourrait s'entendre de faveur acquise, mais la construction de la phrase invite plutôt à y voir un don personnel de vertu religieuse (nonobstant le rapport littéraire avec I SAM. II, 26). Si la notice a été conçue pour clore les récits de l'enfance, et peut-être pour servir de transition entre ces récits et ceux de la prédication évangélique, elle aura été rattachée d'abord au récit de la présentation au temple dans une source qui ignorait l'anecdote de Jésus à douze ans ; et l'addition de cette anecdote aurait déterminé la répétition, qui était indispensable pour amener le commencement de l'Évangile (cf. ACT. I, 21-22 ; X, 37-41). Mais l'indication concernant les souvenirs de la mère vient en surcharge dans l'économie logique et rythmique de la dernière strophe, que la remarque relative à la croissance de Jésus termine naturellement, tandis que plus haut, elle se trouve isolée. C'est donc cette transition plutôt qui est artificielle et conçue pour rejoindre des fictions originairement indépendantes.

Le caractère légendaire de l'anecdote ne fait aucun doute. On peut y comparer maintes histoires plus ou moins authentiques touchant la jeunesse des grands hommes ; mais Jésus n'est pas un grand homme ausens vulgaire du mot, et notre anecdote est une médiocre fiction. De tous les récits qu'on en a voulu rapprocher (voir citations dans KLOSTERMANN, 408) il n'en est aucun dont on puisse dire avec une probabilité suffisante qu'il en est la source au moins par-

III Or, en l'an quinzisième du règne de Tibère César,

tielle ; l'histoire égyptienne de Si-Usire (GRIFFITH, *Glories of the High Priests of Memphis*, Oxford, 1900 ; ap. KLOSTERMANN, *loc.cit.*), dont on fait maintenant grand état, n'y ressemble que de fort loin ; ce qui y ressemble le plus est un trait de Josèphe (*Vita*, 2) se flattant d'avoir été considéré à quatorze ans comme le maître des docteurs. C'est quelque trait semblable, si ce n'est celui-là (que l'hagiographe a pu connaître), qui, combiné avec l'idée de la vocation messianique, a fourni la substance de notre récit ; et pour mettre Jésus en présence des docteurs, il n'était que de l'amener à Jérusalem dans l'occasion d'une fête.

IX. PRÉDICATION DE JEAN-BAPTISTE

On dirait que notre auteur a voulu dater l'indication de Marc (I, 1) sur « le début de l'Évangile », en la déterminant par un septuple synchronisme. Le premier de ces synchronismes est d'ailleurs le seul qui fournisse une date précise, et il est possible que Luc n'en ait pas invoqué d'autre, le reste étant dû à l'érudition facile que le rédacteur du troisième évangile et des Actes a puisée dans Josèphe. — « Or, l'an quinzisième du gouvernement de Tibère César ». — Auguste étant mort le 16 août de l'an 14, la quinzisième année de Tibère correspond à l'an 28-29 de l'ère chrétienne. Si l'on admet que cette date marque le commencement de la prédication évangélique, il s'en suivra que Jésus, né avant la mort d'Hérode, avait au moins trente-deux ans quand il commença à enseigner, après avoir reçu le baptême de Jean. On nous dira plus loin (III, 28) que Jésus avait alors environ trente ans, et les deux indications se rapportent. Il n'en serait plus de même si Jésus était né à l'époque du recensement, car, dans cette hypothèse, il n'aurait eu que vingt-et-un ans quand il fut baptisé.

Il a été de bonne heure supposé que la quinzisième année de Tibère devait être comptée à partir de son association à l'empire et coïncider avec l'an 26 de notre ère, la date de l'an 29 (ou 30) étant retenue pour la mort du Christ, et les trois ans d'intervalle faisant droit à la donnée johannique touchant la durée du ministère de Jésus. Mais, comme les historiens romains et Josèphe comptent les années de Tibère à partir de la mort d'Auguste, il n'est pas probable que notre évangile les compte autrement. Ceux qui veulent arriver, en cette matière assez incertaine, à la plus exacte précision, se demandent si Luc n'aurait

Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée,

pas compté la seconde année de Tibère à partir du 1^{er} janvier de l'an 15, ou même du 1^{er} octobre de l'an 14, ce qui ferait coïncider la quinzième avec l'an 28 ou avec les trois derniers mois de 27 et les neuf premiers de 28 (cf. LAGRANGE, 100). Si légitime que soit cette curiosité, peut-être est-elle déplacée eu égard du caractère de la notice.

On ne s'entend pas non plus sur le fait qui est visé par cette date de la quinzième année, les uns la rapportant à la prédication de Jean, d'autres au baptême de Jésus, d'autres à sa mort. La disposition du récit favorise la première de ces opinions ; mais l'évangéliste ne se propose pas de raconter la vie de Jean, et il prend le ministère de celui-ci au moment où se fait la rencontre de Jésus avec le Baptiste. La date viserait donc plutôt le baptême de Jésus, et, si l'on tient compte de la donnée johannique sur la durée du ministère évangélique, elle ne saurait concerner la passion. Mais il n'y a pas lieu de faire intervenir cette donnée dans l'interprétation de Luc, qui ne la connaît pas. On ne peut guère admettre que le rédacteur de notre évangile, si soucieux de chronologie, n'eût pas songé à dater la mort du Christ ; s'il ne l'a pas fait en racontant la passion, c'est que la date présente se rapporte dans sa pensée à toute la vie publique de Jésus comme elle est délimitée par le cadre synoptique. Dans cette hypothèse, qui a été l'opinion de très anciens Pères (Clément d'Alexandrie, Tertullien, etc.), la mort du Christ doit être le point ferme auquel se rattache la combinaison chronologique, parce que c'est le fait le plus important, celui qui marquait le plus et dans les souvenirs et dans la foi. Jésus aurait donc souffert la mort au printemps de l'an 29, et son ministère se serait déroulé dans les mois précédents. Si la date vient de Luc, elle a chance d'être fondée sur un souvenir traditionnel ; mais elle pourrait avoir été aussi bien déduite et calculée, surtout si elle est due au rédacteur évangélique, de qui viennent probablement les autres synchronismes. Il peut être téméraire de supposer (avec E. MEYER, I, 50) que l'évangéliste, n'ayant aucune date pour Jésus, en a utilisé une qui lui était fournie pour Jean, dont se serait occupée la littérature juive : le passage de Josèphe auquel on se réfère à ce propos ne contient pas de date, et l'authenticité pourrait bien n'en être pas mieux garantie que l'interpolation pratiquée dans le même auteur à propos de Jésus.

« Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée ». — Pontius Pilatus administra la Judée (avec la Samarie et l'Idumée), l'ancienne tétrar-

Hérode tétrarque de la Galilée,
Philippe son frère,
tétrarque de l'Iturée et de la région Trachonite,
et Lysanias tétrarque de l'Abilène,

chie d'Archélaüs, en qualité de procureur subordonné au légat de Syrie, de l'an 26 à l'an 36 (ἡγεμονεύοντος, dit de Pilate, après ἡγεμονίας, dit de Tibère, est assez choquant et pourrait être un indice de surcharge rédactionnelle). — « Hérode tétrarque de la Galilée ». — Hérode Antipas, fils d'Hérode le Grand, gouverna la Galilée jusqu'en l'an 39, où il fut déposé. — « Philippe son frère, tétrarque de l'Iturée et de la Trachonite ». — Philippe mourut en l'an 34. Josèphe lui attribue la Trachonite, la Batanée, la Gaulonite, le Hauran et Panéas. Notre auteur lui donne l'Iturée, soit parce que le district de Panéas avait appartenu au royaume des Ituréens, soit plutôt en supposant qu'il avait régné sur une province que gouverna plus tard Agrippa II. — « Et Lysanias tétrarque de l'Abilène ». — On a fortement soupçonné le synchroniste d'avoir été abusé par le nom de tétrarque et d'avoir voulu trouver quatre personnages qui auraient possédé en l'an 15 de Tibère les quatre parties de la succession d'Hérode le Grand. Or Hérode n'a jamais été maître de l'Abilène, ainsi nommé d'Abila, ville située à l'extrémité méridionale de l'Anti-Liban ; mais l'évangéliste l'aurait cru, parce que l'Abilène fut donnée en 37 à Agrippa I^{er} par Caligula, et en 53 à Agrippa II par Claude. Josèphe ne mentionne qu'un Lysanias, tué par Antoine, à l'instigation de Cléopâtre, en l'an 26 avant notre ère : il ne laisse pas d'employer la formule : « tétrarchie de Lysanias », pour désigner l'Abilène (*Ant.* XVIII, 6, 10 ; XX, 7, 1), ce qui peut expliquer la méprise de l'évangéliste, quoi qu'il en soit d'un second Lysanias dont on a voulu prouver l'existence par les documents épigraphiques. Le royaume d'Hérode n'avait été partagé qu'en trois morceaux, mais Auguste n'avait pas voulu attribuer le titre royal à Archélaüs, qualifié ethnarque, Antipas et Philippe ayant dû se contenter du titre de tétrarque, dont il n'y a pas lieu de considérer ici la signification étymologique (cf. LAGRANGE, 101 ; on peut voir, *ibid.*, les chicanes des critiques, et aussi les subtilités des apologistes, touchant la mention de l'Iturée et surtout celle de Lysanias). Il est évident que le rédacteur évangélique s'est livré dans notre passage à une véritable débauche d'érudition, et l'on sait par ailleurs qu'il ne se pique point d'exactitude.

² sous le grand prêtre Annas et Caïphe,
fut (adressée) parole de Dieu à Jean fils de Zacharie, dans le
[désert.

³ Et il parcourut toute la région du Jourdain,
prêchant baptême de repentance pour rémission de péchés,
⁴ comme il est écrit au livre des paroles du prophète Isaïe :

« *Voix de qui crie dans le désert :*
Préparez le chemin de Seigneur,

« Sous le grand-prêtre Annas, et-Caïphe ». — Autre croix des interprètes. Le grand-prêtre Annas (Hanan) exerça le pontificat de l'an 6 à l'an 15 ; Joseph dit Kaiapha occupa la charge de l'an 18 à l'an 36. Les cinq fils d'Annas furent aussi investis, en divers temps, du pontificat. En 28-29 il n'y avait pas d'autre grand-prêtre que Caïphe (Jn. xviii, 13, fait de celui-ci le gendre d'Annas, mais ce peut être une précision arbitraire). On a supposé fort gratuitement qu'Annas serait dit grand-prêtre à raison de l'influence qu'il aurait conservée sous ses successeurs. L'évangéliste aura plutôt pensé, la charge de grand-prêtre étant viagère en principe, que les successeurs d'Annas lui étaient simplement associés, à moins que par erreur, il n'ait désigné Annas comme le seul grand-prêtre, et que le nom de Caïphe n'ait été ajouté après coup, pour accorder Luc avec Matthieu (cf. *Actes*, 242, 275).

« La parole de Dieu fut à Jean fils de Zacharie ». — Formule imitée de Jérémie (1, 2, 4) et qui présente dès l'abord Jean comme « prophète du Très-Haut » (1, 76) ; les mots : « fils de Zacharie », viennent en imitation des titres de prophéties et rattachent également ce récit à ceux de la naissance. — « Dans le désert ». — On nous a dit qu'il était dans les déserts depuis sa jeunesse (1, 80) ; c'est là que vient le prendre l'inspiration. Il ne peut être question que du désert de Juda ; mais, selon notre évangéliste, Jean ne serait pas resté dans le désert, et, pour obéir à l'inspiration divine, il aurait voyagé, en prêchant, le long du Jourdain. — « Et il parcourut toute la région du Jourdain ». — Ce doit être pour montrer Jean dans son rôle de prophète que l'on a renversé la donnée de Marc (1, 4-5) : « Jean .. était dans le désert... et tout le pays de Judée venait à lui ». — « Prêchant baptême de repentance pour rémission de péchés ». — C'est le trait caractéristique du personnage ; cependant notre évangile s'abstient ici d'appeler Jean « le baptiseur », comme font Marc (1, 4) et Matthieu (iii, 1). — « Comme il est écrit au livre du prophète Isaïe : « Une voix crie dans le désert : « Préparez le chemin de Seigneur, rendez droits ses sentiers ».

rendez droits ses sentiers.

⁵ *Tout ravin sera comblé,
toute montagne et (toute) colline seront abaissées.
Les passages tortueux deviendront droits.
et les raboteux seront chemins unis ;*

⁶ *et toute chair verra le salut de Dieu. »*

⁷ Il disait donc aux foules qui venaient
se faire baptiser par lui :

— La citation (Is. XL, 3-5), qui, dans Marc (I, 3), précède le récit, est employée en manière de conclusion par l'évangéliste, qui a trouvé bon de la prolonger. — « Toute vallée sera comblée, toute montagne et colline seront abaissées ». — Il est à supposer que notre hagiographe voit dans cet abaissement des hauteurs le nivellement des conditions humaines. — « Les passages tortueux deviendront droits, et les raboteux seront chemins unis ». — Ce qu'on aura voulu entendre de la réforme des mœurs. L'ancien prophète voulait dire qu'une belle route, bien unie et nivelée, comme on en prépare en Orient pour le passage des souverains, serait tracée dans le désert pour le retour triomphal des Israélites, captifs à Babylone. — « Et toute chair », — c'est-à-dire tout homme, — « verra le salut de Dieu ». — Le texte d'Isaïe, toujours cité d'après les Septante, est un peu abrégé (on a omis : « Et apparaîtra la gloire de Seigneur », avant « et toute chair », etc., comme ne convenant pas à l'épiphanie évangélique) et retouché dans cette finale, en vue de laquelle la citation a été prolongée. Le salut d'Israël devient celui du monde, et le genre humain ne fait pas que le voir, il en jouit. Les détails qui sont donnés par Marc (I, 6) et Matthieu (III, 4) touchant le costume et la nourriture du Baptiste sont ici omis, soit qu'on les ait trouvés plus étranges qu'édifiants, soit à raison du parti pris qu'à notre évangile d'éliminer tout ce qui concerne l'identification de Jean avec Elie.

Suivent deux échantillons de l'enseignement que donnait Jean. Le premier (III, 7-9) est commun à Luc et à Matthieu (III, 7-10); le second (III, 10-14) est propre à Luc; ainsi le premier est le plus ancien, attribué d'abord à Jean, sans que pour cela l'authenticité en soit garantie, et la tradition aurait pu aussi bien l'attribuer à Jésus (BULTMANN, 71); le second n'a aucune marque d'originalité, et si l'on n'était trop accoutumé à considérer les évangélistes comme des ravaudeurs de documents écrits, on n'hésiterait pas (comme fait BULTMANN, 87) à l'attribuer au rédacteur de notre évangile.

« Il disait donc aux foules qui venaient se faire baptiser par lui ».

« Rejetons de vipères,
 qui vous a montré
 à fuir la colère à venir ?
 Faites donc de dignes fruits de repentance.

⁸ Et n'allez pas dire en vous-mêmes :

« Nous avons pour père Abraham. »
 Car je vous dis que Dieu peut
 de ces pierres susciter enfants à Abraham.

⁹ Mais déjà même la hache
 à la racine des arbres est posée :
 tout arbre donc qui ne fait pas bon fruit
 va être coupé et jeté au feu. »

¹⁰ Et les foules l'interrogeaient, disant :

« Que devons-nous donc faire ? »

¹¹ Et répondant, il leur disait :

« Qui a deux tuniques en donne (une) à qui n'en a pas,
 et qui a mangailles fasse de même. »

— Introduction préférable à celle de Matthieu, et qui vient probablement de la source (voir Mt. III, 7). — « Rejetons de vipères, qui vous a montré à fuir la colère à venir ? Faites donc dignes fruits », — Matthieu (III, 8) a le singulier, — « de la pénitence » ; — que le repentir se traduise autrement que par de simples signes de douleur ; — « et n'allez pas dire en vous-mêmes », — Matthieu (III, 9) : « n'ayez pas l'illusion de dire en vous-mêmes » : — « Nous avons pour père Abraham », etc.

Dans notre évangile, les foules, si véhémentement apostrophées par Jean, demandent des précisions touchant les bonnes œuvres qu'il faudrait pratiquer pour éviter le châtement. Ce jeu de questions et de réponses est dans la manière propre de l'évangéliste. « Et les foules l'interrogeaient, disant : « Que devons-nous faire ? » — Le conseil demandé par tous, va être donné pour tous. — « Et répondant, il leur disait : « Que celui qui a deux tuniques », — deux habits de dessous, c'est-à-dire une tunique de rechange, — « fasse part » — de sa seconde tunique — « à qui n'a pas » — de tunique à porter. — « Et que celui qui a des provisions de bouche, fasse de de même », — comme il vient d'être dit pour les tuniques. Si l'on a une fois plus d'aliments qu'on n'en peut actuellement consommer, il faut donner la moitié de cette nourriture à ceux qui n'ont rien à

¹² Des publicains vinrent aussi se faire baptiser, et ils lui dirent :

« Maître, que devons nous faire ? »

¹³ Et il leur dit : « N'exigez rien en plus de ce qui vous est prescrit. »

¹⁴ Et l'interrogeaient aussi des militaires, disant :

« Et nous, que devons-vous faire ?

Et il leur dit :

« Ne vexez ni molestez personne,

manger. Recommandation indépendante de la coutume orientale d'après laquelle on ne se permet pas de manger sans offrir aux personnes présentes. Le même conseil est donné sous différentes formes dans le Nouveau Testament ; celle qu'on vient de voir est évidemment secondaire et dérivée, mais elle correspond bien à l'idéal égalitaire de l'évangéliste.

« Or des publicains vinrent aussi se faire baptiser ». — Les publicains sont venus à Jésus : pourquoi n'en aurait-on point amené quelques-uns à Jean ? Et d'ailleurs, il courait, semble-t-il, une parole de Jésus sur les publicains venus au baptême de Jean (cf. VII, 29 ; Mt. XXI, 32). — « Et ils lui dirent : « Maître, que devons-nous faire ? » — Jean ne réprovoque ni la profession ni l'impôt. — « Et il leur dit : « N'exigez rien de plus que ce qui vous est prescrit », — le taux de contribution fixé par l'autorité compétente. On avouera qu'une telle recommandation n'était pas trop difficile à inventer.

« Or des militaires l'interrogeaient aussi ». — On voit moins bien pourquoi le rédacteur fait venir des soldats. L'incident étant fictif, la question de savoir si les soldats sont des Juifs appartenant à l'armée du tétrarque Antipas, ou bien des soldats romains, est de médiocre importance. A la vérité, il semblerait que Jean dût parler autrement à des païens ; mais l'évangéliste a pu les imaginer « craignant Dieu » (LAGRANGE, 110, pour situer ces soldats dans la réalité, imagine que ce sont des postes de douaniers qui assistent les publicains ; l'évangéliste n'en savait pas si long). Notre rédacteur a un certain faible pour les soldats (cf. la façon dont il traite le centurion de Capharnaüm, et dans les Actes, le centurion Cornélius, le centurion Julius). — Les soldats donc font la même question que les autres, — « disant : « Nous aussi que devons nous faire ? » Et il leur dit . « Ne vexez ni ne molestez personne ». — Ils ne doivent pas malmener ni frauder

et contentez-vous de votre paye. »

¹⁵ Mais comme le peuple était dans l'attente et que tous se demandaient en leurs cœurs au sujet de Jean si lui-même ne serait pas le Christ,

¹⁶ Jean répliqua, disant à tous ;

les gens. — « Et contentez-vous de votre paye ». — Qu'ils se fussent avec les rations de vivres et la solde qui leur sont allouées par le gouvernement qu'ils servent. Et si le conseil est d'un honnête homme, il n'a pas eu besoin non plus d'être conçu par un homme de génie. Le tout forme un supplément facile aux instructions évangéliques.

Une introduction particulière est ménagée aux propos par lesquels Jean, dans les trois synoptiques, définit sa mission relativement à celle du Christ. L'idée qu'on y fait ressortir, à savoir que certains prenaient Jean pour le Christ et qu'il s'est défendu de l'être, a pu sembler impliquée dans le discours, qui est pour rabattre les prétentions de la secte baptiste où Jean était regardé comme le grand prophète du salut, et pour faire proclamer par Jean lui-même la valeur unique du baptême chrétien en même temps que le caractère tout à fait subordonné de sa vocation à l'égard de celle de Jésus.

« Or, comme le peuple était dans l'attente », — en suspens et en inquiétude devant un personnage qui, ne pouvant être que l'envoyé de Dieu, allait sans doute déclarer sa haute mission, — « et que tous se demandaient en leurs cœurs au sujet de Jean si lui-même ne serait pas le Christ ». — La question qui est censée agiter la masse est présentée du point de vue chrétien. On ne peut guère douter que le personnage visé sous le nom de Jean le Baptiseur ait été un chef de secte dont les partisans le regardaient comme le grand maître de la foi et du salut. Jésus lui-même et ses premiers sectateurs ont dû d'abord appartenir à ce groupe dont ils se sont détachés ; la tradition chrétienne tient à voiler cette origine, tout en l'exploitant à son gré pour l'honneur du Christ. — « Jean répondit » — à la préoccupation générale, — « disant à tous ». — La déclaration dont Marc (I, 7) paraît faire l'objet ordinaire de la prédication de Jean, se trouve ainsi rapportée, comme dans Matthieu (III, 7, 11), à une circonstance particulière ; mais, au lieu que Matthieu la fait adresser aux pharisiens et aux sadducéens, notre auteur la fait adresser à « tous », au peuple, à la masse qui est venue au Baptiste. Sous une apparente détermination la perspective ne laisse pas d'être vague, n'étant pas autrement circonstanciée. Toute la consistance du fait est dans l'intérêt qu'il

« Quant à moi, d'eau je vous baptise ;
 mais vient plus fort que moi,
 dont je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sandales :
 lui vous baptisera en Esprit saint et feu.

¹⁷ Le van est en sa main
 pour nettoyer son aire
 et recueillir le blé en son grenier ;
 mais la paille il brûlera en feu inextinguible. »

présente pour l'apologétique chrétienne, et non dans un souvenir authentique. — « Moi je vous baptise d'eau ». — Rien que d'eau. C'est ce que ne se lasse pas de répéter la tradition évangélique. — « Mais le plus fort que moi vient », — quelqu'un dont le pouvoir religieux, on peut dire la vertu spirituelle, à condition de ne l'entendre pas trop spirituellement, nonobstant ce qui va être dit de l'Esprit, — « dont je ne suis pas digne de dénouer le cordon de souliers ». — Ce sont les expressions de Marc, sauf omission de : « en me baissant ». — « Qui vous baptisera en Esprit saint et feu ». — Marc disait seulement : « d'Esprit saint ». L'addition du feu est commune à Luc et à Matthieu (III, 11), de même que les paroles suivantes (III, 27), qui manquent dans Marc. Sans doute les trois synoptiques dépendent-ils, pour tous les discours prêtés à Jean, d'une même source, dont Marc n'aura retenu que la déclaration essentielle. Le baptême de feu, si l'on en juge par ce qui suit, serait le jugement dernier, dont le feu brûlerait éternellement les pécheurs. — « Le van est en sa main », etc. Les variantes à l'égard de Matthieu n'ont aucune portée.

Le « feu inextinguible », dont il est parlé en dernier lieu (III, 17), serait, si le discours est logiquement construit, le « feu » qui vient d'être présenté (III, 16) à côté de l'Esprit comme élément baptismal. Mais il y aurait une ironie assez violente dans ce baptême de feu, et d'autre part, dans la formule relative au baptême (ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ) l'élément feu ne paraît pas présenté en contraste de l'élément esprit, mais plutôt conjoint ou identifié par rapport à un même rite (LAGRANGE, *Matthieu*, 1923, p. 53). Le baptême « en Esprit saint et feu » serait donc le baptême chrétien, opposé au baptême d'eau, le mot « feu » faisant simplement équivoque par rapport au « feu inextinguible » dont il est parlé ensuite. On devrait, en conséquence, admettre, ou que la source, baptiste, ne parlait ni du Christ ni de l'Esprit, et présentait ironiquement le feu du jugement comme un baptême, Marc ayant substitué au feu l'Esprit, pour introduire le

- ¹⁸ Donnant ainsi beaucoup d'autres exhortations,
il évangélisait le peuple.
- ¹⁹ Mais Hérode le tétrarque, réprimandé par lui
au sujet d'Hérodiade, femme de son frère,
et au sujet des méfaits qu'avait commis cet Hérode,
²⁰ ajouta encore celui-ci à tous les autres,
de renfermer Jean en prison.

baptême chrétien (cf. BULTMANN, 67), ou bien que cette source, chrétienne, opposait simplement, comme Marc, le baptême d'Esprit au baptême d'eau, ne parlant de feu que par rapport au jugement dernier, comme aussi bien avait pu le faire Jean lui-même. Le feu du baptême, dans notre évangile, s'identifierait au feu de la pentecôte et l'on devrait supposer un sens analogue dans Matthieu.

Avant de décrire le baptême du Christ, notre auteur, qui n'a pas l'intention de raconter plus loin la mort de Jean, poursuit la notice du Précurseur jusqu'à son emprisonnement, date assignée par Marc (I, 14) au début de la prédication évangélique. — « C'est ainsi que, donnant encore beaucoup d'autres exhortations ». — Il est à croire, en effet, que les sectateurs de Jean lui attribuaient un enseignement complet; mais ce n'est pas cela précisément que veut dire notre rédacteur. — « Il évangélisait le peuple », — tout son enseignement étant censé tendre à « préparer la voie » du Christ, et annoncer le Christ. C'est pourquoi l'on dit qu'il évangélisait. L'emploi du mot « évangéliser » est fréquent dans ce livre, où l'on ne trouve pas le mot « évangile », et il se rencontre souvent aussi dans les Actes. — « Mais Hérode le tétrarque », — le tétrarque de Galilée mentionné ci-dessus, — « réprimandé par lui au sujet d'Hérodiade, la femme de son frère ». — La notice est rédigée avec quelque négligence, car on ne voit pas le motif du blâme; le lecteur est censé savoir que le tétrarque avait épousé sa belle-sœur. — « Et au sujet de tous les méfaits », — des autres crimes, — « qu'avait commis » — le dit — « Hérode ». — Noter l'embarras de cette construction. — « Ajouta encore ce » — nouveau crime — « à tous » — les autres, — « d'enfermer Jean dans une prison ». — L'auteur n'en sait pas plus long que ce qu'il a lu dans Marc (VI, 17-29); car les « autres méfaits » ne témoignent pas d'une information bien précise.

²¹ Or advint : quand eut été baptisé tout le peuple,
et Jésus ayant été baptisé et priant,
le ciel s'ouvrit,

²² L'Esprit saint descendit en forme corporelle,

X. BAPTÊME DE JÉSUS. SA GÉNÉALOGIE

En anticipant l'emprisonnement de Jean, l'évangéliste a coupé le fil de son récit ; il se reprendra gauchement pour amener le baptême de Jésus. Ce baptême, que l'on interprète volontiers en consécration messianique de Jésus, est le mythe d'institution du baptême chrétien, et c'est à ce titre, à titre liturgique, qu'il figure en tête de la manifestation du Christ aux hommes, en tant qu'initiation du Christ lui-même à son propre ministère. Et c'est comme préambule à cette scène mythique, non par intérêt pour la personne de Jean, que l'on a fait d'abord intervenir celui-ci ; le transformant en prophète du baptême chrétien, on a dissimulé l'emprunt que le christianisme avait fait de son rite d'initiation à la secte qui se réclamait de Jean.

« Or advint, tout le peuple ayant été baptisé ». — On dirait que « tout le peuple » à qui ont été adressées les précédentes déclarations (III, 15-16) et qui a reçues autres instructions de Jean, a été baptisé en masse le même jour que Jésus et avant lui. — « Et Jésus ayant été baptisé ». — Il faut supposer qu'il était venu trouver Jean auprès du Jourdain. — « Et priant ». — Notre évangile montre volontiers Jésus priant (cf. V, 16 ; VI, 12 ; IX, 28-29) ; mais il a fallu un motif très particulier pour introduire ici la prière entre le baptême et la descente de l'Esprit (cf. ACT, VIII, 15-17). L'on croirait assister, l'on assiste en effet à un baptême dans les premières communautés chrétiennes ; après l'immersion baptismale, on priait pour obtenir l'effusion de l'Esprit. La description du baptême de Jésus se développe ainsi en prototype du baptême chrétien. Mais la tradition qui a conçu le baptême de Jésus par Jean n'y avait pas admis de témoins. Notre auteur lui-même ne s'aventure pas à dire expressément que la foule a vu le miracle, ce qui l'aurait obligé à expliquer pourquoi « le peuple » n'avait pas tout de suite reconnu Jésus comme Christ ; mais il le laisse à entendre. — « Le ciel s'ouvrit ». — Il s'ouvre presque aussi facilement dans nos trois premiers évangiles que dans l'Apocalypse. — « L'Esprit saint descendit en forme corporelle ». — Autrement l'Esprit n'aurait point été visible. — « Comme

comme colombe, sur lui,
 et il y eut des cieux une voix :
 « Tu es mon fils bien-aimé,
 en toi je me complais. »

²³ Et Jésus même était, en ce commencement,

une colombe ». — L'auteur entend que l'Esprit a l'apparence, la forme sensible d'une colombe, et qu'il descend à la manière d'une colombe qui volerait du ciel vers la terre. — « Sur lui ». — Il va de soi que l'Esprit descend sur Jésus pour demeurer en lui.

« Et il y eut des cieux une voix : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi je me complais ». — C'est le texte de Marc (I, 11). D'anciens témoins (ms. D, plusieurs mss. lat. ; cf. JUSTIN, *Dial.* 88, 103 ; CLÉMENT d'Alexandrie, *Paed.* I, 6, 25) lisent : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui ». Cette leçon vient du Psaume (II, 7) ; mais l'autre vient d'Isaïe (XLII, 1). Les deux textes messianiques étaient facilement interchangeable, et la variante pourrait s'expliquer sans recourir à une influence judéo-chrétienne ; mais il est possible aussi que la tradition du texte dans Luc ait été influencée par les deux autres synoptiques. L'emploi du même texte de psaume dans les Actes (XIII, 33) avec une application différente n'est pas une objection décisive contre la leçon qui paraît critiquement moins autorisée, non plus le fait que cette leçon s'accorde encore moins avec ce qui a été dit plus haut de la conception virginale ; ces divergences, consignées en des textes qui n'ont rien de primitif, attestent les flottements de la tradition dans les premiers temps chrétiens. Il peut être néanmoins téméraire de supposer (avec KLOSTERMANN, 418, se référant à Spitta) que le texte du psaume aurait figuré dans le récit traditionnel du baptême antérieurement à celui d'Isaïe, qui l'aurait ensuite supplanté ; car le texte du Psaume II a été mis pour commencer en rapport avec la résurrection (Rom. I, 4, implique l'exégèse d'Act. XIII, 33) ; et la scène du baptême, conçue plus tard, a pu s'orner du texte d'Isaïe tout aussi facilement que du Psaume (on peut voir, Act. IV, 25-28, que Ps. II, 1-2, s'entendait de la passion). On notera que la fête de l'Épiphanie semble avoir eu originairement pour objet le baptême du Christ, et qu'elle était aussi en Orient la fête de la naissance, avant que l'introduction de la fête du 25 décembre lui eût enlevé ce caractère.

Notre évangile insère encore, avant le récit de la tentation, une notice relative à l'âge qu'avait Jésus lorsqu'il vint au baptême, et qui sert de point de départ à la généalogie du Christ. — « Et Jésus lui-

agé d'environ trente ans,
étant fils, à ce qu'on croyait, de Joseph,

même était, commençant, d'environ trente ans ». — L'auteur paraît vouloir dire que Jésus, à ce moment de son baptême, qui est un commencement, le commencement traditionnel de sa carrière publique, de sa manifestation au monde, avait environ trente ans. La lecture de quelques anciens (CLÉMENT, I *Strom.* XXI, 145 ; Diatessaron dans Ephrem, Aphraates) : « venant » (ἐρχόμενος), au lieu de « commençant » (ἀρχόμενος), paraît plus facile mais n'est pas plus autorisée. Le sens serait : « venant au baptême » ; mais le rapport ne se présente pas plus naturellement que celui qui est indiqué par « commençant ».

« Etant fils, à ce qu'on croyait, de Joseph ». — La formule : « comme on croyait », n'est pas pour suggérer un doute, et moins encore pour signifier que Jésus était réellement ce qu'on le croyait être, mais c'est une restriction gauche pour faire droit à la conception virginale, tout en maintenant une généalogie qui impliquait originellement, comme celle de Matthieu, la filiation naturelle. Car il est évident que la généalogie de Luc, aussi bien que celle de Matthieu, n'a pas été composée pour déclarer avec solennité que Jésus était seulement le fils putatif de Joseph ; mais la place qui lui est assignée dans Luc ferait supposer qu'elle n'a pas été trouvée dans la même source que les récits de la naissance, mais à part, ou bien annexée déjà au baptême dans quelque relation évangélique où elle rappelait l'origine terrestre de Jésus en regard de sa consécration messianique, sa filiation humaine à côté de sa filiation divine, la généalogie suivant son développement ascendant jusqu'au premier homme et à son créateur, et la génération spirituelle du second Adam faisant pendant à la création du premier.

Il n'est pas probable que l'indication concernant l'âge de Jésus provienne de la même source que la généalogie ; elle résulte plutôt d'un calcul de l'évangéliste, soucieux d'établir un rapport entre la date du ministère et les récits de l'enfance. On ne peut guère supposer que le rédacteur aurait eu égard à l'âge fixé pour l'entrée en fonctions des lévites (NOMBR. IV, 3, 23). Le chiffre se donne comme approximatif, et l'on a pu voir qu'il cadre tant bien que mal avec la naissance dans les derniers temps d'Hérode le Grand, mais pas du tout avec la naissance à l'époque du recensement. Comment cette indication vague prouverait que le ministère de Jésus, dans la pensée de l'évangéliste, aurait duré plus d'une année (KLOSTERMANN, 419, citant Zahn), c'est ce qu'il est malaisé de voir.

(fils) d'Héli, ²⁴ (fils) de Matthat, (fils) de Lévi,
 (fils) de Melchi, (fils) de Iannaï, (fils) de Joseph,
²⁵ (fils) de Mattathias, (fils) d'Amos, (fils) de Naoum,
 (fils) d'Esli, (fils) de Naggai, ²⁶ (fils) de Maath
 (fils) de Mattathias, (fils) de Seméïn, (fils) de Iosech,
 (fils) de Ioda, ²⁷ (fils) de Ioanan, (fils) de Résa,
 (fils) de Zorobabel, (fils) de Salathiel, (fils) de Néri,
²⁸ (fils) de Melchi, (fils) d'Addi, (fils) de Chosam,
 (fils) d'Elmadam, (fils) d'Er, ²⁹ (fils) de Jésus,
 (fils) d'Eliézer, (fils) de Iorim, (fils) de Matthat,
 (fils) de Lévi, ³⁰ (fils) de Siméon, (fils) de Jouda,
 (fils) de Joseph, (fils) de Ionam, (fils) d'Eliakim,

On ne saurait concilier la généalogie de Luc avec celle de Matthieu. La difficulté qui résulte du nombre des générations pour une même période serait aisément écartée, puisque Matthieu a omis volontairement plusieurs noms, et que, les personnages n'étant pas les mêmes de part et d'autre, il n'est pas nécessaire que le nombre des générations comprises entre David et le Christ soit identique. Mais la contradiction principale et irréductible consiste en ce que les deux généalogistes, énumérant les ancêtres de Joseph, qui sont par la même censés les ancêtres de Jésus, présentent à partir de David deux listes différentes, Matthieu donnant, pour le temps compris entre David et la captivité, une liste incomplète des rois de Juda, qui se termine à Jéchonias père de Salathiel, et Luc aboutissant par une autre série de générations, la lignée de Nathan, fils de David, au même Salathiel, — si c'est le même, et ce doit être le même, puisqu'il a pour fils Zorobabel, un personnage bien connu de l'histoire juive ; — les deux listes se séparent de nouveau après Zorobabel, pour ne se rejoindre qu'à la fin sur le nom de Joseph. Qu'elles aient été construites indépendamment l'une de l'autre, on n'en peut guère douter ; que chaque évangéliste ait connu seulement celle qu'il rapporte, rien n'est plus vraisemblable, quoique l'hypothèse d'un choix ne soit pas impossible.

On dirait que la liste de Luc veut se conformer à une interprétation des prophéties qui faisait descendre le Messie de David par une branche collatérale (peut-être le généalogiste s'est-il inspiré de ZACH. XII, 12, où la famille de Nathan est mentionnée à côté de celle de David). Salomon et la plupart des rois de Juda n'avaient-ils pas été infidèles, et Jérémie (XXII, 28, 30 ; XXXVI, 30-31) n'avait-il pas maudit

- ³¹ (fils) de Méléa, (fils) de Menna, (fils) de Mattatha,
 (fils) de Nathan, (fils) de David, ³² (fils) d'Isaï,
 (fils) d'Obed, (fils) de Booz, (fils) de Salmon,
 (fils) de Naasson, ³³ (fils) d'Aminadab, (fils) d'Aram,
 (fils) d'Esrom, (fils) de Pharès, (fils) de Juda,
³⁴ (fils) de Jacob, (fils) d'Isaac, (fils) d'Abraham,
 (fils) de Tharé, (fils) de Nachor, ³⁵ (fils) de Sarug,
 (fils) de Ragau, (fils) de Phaleg, (fils) d'Eber,
 (fils) de Sala, ³⁶ (fils) de Caïnan, (fils) d'Arphaxad,
 (fils) de Sem, (fils) de Noé, (fils) de Lamech,
³⁷ (fils) de Mathousala, (fils) d'Hénoch, (fils) de Iaret,
 (fils) de Malaleël, (fils) de Caïnan, ³⁸ (fils) d'Enos,
 (fils) de Seth, (fils) d'Adam, (fils) de Dieu.

Joachim, Jéchonias et leur postérité ? La présence en cette liste de Zorobabel et de Salathiel, si étrange qu'elle soit, peut s'expliquer par le désir qu'on aura eu de mettre dans la généalogie du Christ le restaurateur du temple. La liste comprend soixante dix-sept noms, y compris Jésus en bas et Dieu en haut de la série. Ce chiffre : onze fois sept, ou dix fois sept plus sept, pourrait être voulu, comme celui de Matthieu. Il a cependant quelques chances de n'être point primitif. Irénée (*Haer.* III, 18) ne trouvait dans notre généalogie que soixante-douze générations en remontant du Christ à Adam, et ce total aurait été en rapport avec celui des peuples issus d'Adam. Chiffre et interprétation sont très satisfaisants. Mais, en défalquant Dieu et Jésus, il reste encore soixante-quinze noms : comment Irénée a-t-il pu n'en trouver que soixante-douze ? Il serait bien osé de conjecturer qu'il ne les a pas comptés, ou qu'il n'a pas eu égard au chiffre réel. Jules Africain (dans EUSÈBE, *Hist. eccl.* I, 7, 5) fait de Melchi le père d'Héli et le grand-père de Joseph ; il ignore donc Matthat et Lévi ; si la liste est d'origine judéo-chrétienne, comme il est probable, elle n'a pas pu avoir, entre Sala et Arphaxad, Caïnan, qui n'est pas signalé dans le texte hébreu de la Genèse, mais seulement dans les Septante ; et le *codex Bezae* (ms. D) omet Caïnan. On obtiendrait ainsi le chiffre d'Irénée. Un nom, Aram, a été dédoublé par les copistes dans les meilleurs manuscrits grecs (ms. S B L ; B n'a pas Aminadab) et devient Admin et Arni. L'orthographe d'autres noms a beaucoup souffert. Il est possible que l'auteur de la généalogie, en dressant sa liste et en remontant jusqu'à Adam, n'ait pas eu d'autre intention que celle d'être complet ; mais l'évangéliste y a dû rattacher

^{iv} Or Jésus, rempli d'Esprit saint,
revint du Jourdain,
et il fut promené par l'Esprit dans le désert,
^a durant quarante jours, tenté par le diable.

l'idée du Sauveur et du salut universels (voir dans LAGRANGE, 119-126, la discussion des subtilités par lesquelles on a voulu quelquefois interpréter en généalogie de Jésus par Marie ce que le texte présente comme la généalogie de Jésus par Joseph, et les subtilités non moins extraordinaires par lesquelles on a essayé de mettre d'accord la généalogie de Luc avec celle de Matthieu, en reconnaissant que toutes les deux indiquaient les ascendants de Joseph ; Lagrange lui-même essaie plutôt de noyer la difficulté sous un déluge d'érudition).

XI. TENTATION DU CHRIST

Pour le récit de la tentation, notre évangile dépend de Marc et de la source où Matthieu a également puisé la description de la triple épreuve. Le début s'inspire de Marc en le paraphrasant et en corrigeant les expressions trop énergiques. Au lieu de dire que « l'Esprit poussa » le Christ au désert, ou, avec l'autre document, que Jésus y « fut emmené par l'Esprit », l'auteur dit avec onction, ménageant une liaison plus étroite entre le récit de la tentation et celui du baptême : — « Or Jésus, rempli d'Esprit saint », — de cet esprit divin qu'il venait de recevoir et qu'on évite de présenter comme une force contraignante, qui le mènerait malgré lui, — « revint » — spontanément — « du Jourdain », — où il avait été baptisé, — « et il fut conduit par l'Esprit dans le désert » — possédant l'Esprit plutôt qu'il n'en paraît possédé, et l'Esprit guidant ses démarches, mais non comme une cause nécessitante, — « durant quarante jours, tenté par le diable ». — Le mot « diable » vient de l'autre source (cf. Mt. IV, 1) ; mais notre auteur évite de dire, comme Matthieu, que l'Esprit avait mené Jésus au désert pour qu'il y subit cette tentation. Il laisse aussi tomber, peut-être comme un peu grossière, l'indication de Marc (I, 13) : « il était avec les bêtes ». Ni Luc ni Matthieu ne signalent expressément l'apparition sensible du diable, mais le récit est construit de telle sorte que l'idée de suggestions purement intérieures ne saurait venir à l'esprit du lecteur ; les tentations se déroulent dans l'espace ; le diable et le Christ argumentent l'un contre l'autre

Et il ne mangea pas durant ces jours-là,
 et quand ils furent accomplis, il eut faim ;
³ et le diable lui dit :
 « Si tu es fils de Dieu,
 dis à cette pierre qu'elle devienne pain. »

comme deux rabbins ; il n'y a aucun motif de supposer l'apparition du diable moins sensible que celle des anges dans les deux premiers chapitres de notre évangile.

« Et il ne mangea rien durant ces jours, et au bout de ce temps il eut faim. » — La source disait sans doute, comme Matthieu (IV, 2) : « Et ayant jeûné quarante jours et quarante nuits, ensuite il eut faim ». — Notre auteur abrège, mais, en disant que Jésus « ne mangea rien » durant son séjour au désert, il ne fait qu'interpréter la donnée de la source. Comme il a dit, d'après Marc, que Jésus avait été tenté pendant quarante jours, il s'est abstenu de répéter le chiffre en prenant l'autre source, et, conformément à celle-ci, il va placer les trois tentations spéciales au bout des quarante jours. La construction manque un peu de logique, la tentation durant quarante jours perdant à peu près toute signification par le fait que l'épreuve se trouvera concentrée au terme des quarante jours ; le long jeûne ne sert plus qu'à motiver la première tentation (BULTMANN, 155). Il est fort possible que l'épreuve de quarante jours dont parle Marc (I, 12-13) ait eu un caractère assez différent des exercices dialectiques auxquels se livrent dans Matthieu et dans Luc le diable et Jésus ; l'idée aurait été celle de l'épreuve à laquelle sont soumis les hommes de Dieu avant d'entrer dans la perfection de leur rôle (cas de Bouddha, Zoroastre, tels saints de la légende chrétienne ; cf. BULTMANN, *loc. cit.*), plutôt que celle de la victoire d'un dieu lumineux sur la puissance des ténèbres et du chaos, bien qu'il puisse y avoir originairement quelque connexion entre les deux. Dans cette hypothèse, le récit qu'ont reproduit les deux synoptiques plus récents serait secondaire par rapport à Marc.

« Et le diable », — Matthieu (IV, 3) : « le tentateur », — « lui dit : « Si tu es fils de Dieu », — c'est-à-dire si tu es un fils de Dieu, qui ait les pouvoirs convenant à pareil titre, le récit n'ayant pas été conçu en vue du baptême, mais pour marquer la différence qui existe entre le vrai fils de Dieu et ceux qui sont en réalité les fils du diable, qui recommande leur méthode au véritable envoyé, — « dis à cette pierre qu'elle devienne pain ». — Matthieu : « dis que ces pierres deviennent

« Et Jésus lui répondit :

« Il est écrit :

« *Ce n'est pas de pain seulement que vivra l'homme.* »

⁵ Et l'ayant conduit en haut, il lui montra tous les royaumes du monde en un instant ;

des pains ». — Le singulier peut sembler plus naturel, mais il pourrait avoir été choisi aussi pour plus de précision. On peut supposer que ce miracle magique était dans le répertoire des « fils de Dieu ». Mais on remarquera que notre récit ne paraît pas connaître la multiplication des pains, ou ne pas s'apercevoir que ce miracle, pris en soi, est du même genre que celui dont il ne veut pas pour Jésus, tout comme il ignore le miracle de la tempête apaisée ou de Jésus marchant sur les eaux, ou bien qu'il ne s'aperçoit pas que ces miracles sont de la même catégorie que celui des prétendus fils de Dieu qui, témoin Simon le Magicien, prétendent voler dans les airs. — « Et Jésus lui répondit : « Il est écrit : « Ce n'est pas seulement de pain que vit l'homme ». — Matthieu (iv, 4) continue la citation du Dentéronome (viii, 3) : « mais de toute parole sortant de la bouche de Dieu ». La forme la plus courte de la citation pourrait bien être celle de la source. Le sens peut être que le Fils de Dieu et le croyant en général peuvent se passer de pain, s'il plaît à Dieu de les soutenir sans nourriture ; et peut-être même insinue-t-on que la nourriture spirituelle est plus indispensable que la corporelle (cf. J. WEISS-BOUSSER, 470). On rétrécit probablement la pensée de l'auteur en faisant dire à Jésus qu'il peut se passer de pain, parce que Dieu lui fournira, s'il est besoin, tout autre aliment, la manne par exemple.

« Et l'ayant conduit en haut, il lui montra tous les royaumes du monde en un seul instant ». — La troisième tentation de Matthieu devient la seconde dans Luc. En faveur de l'ordre suivi par Matthieu l'on peut faire valoir la gradation logique des tentations ; en faveur de Luc un certain avantage de localisation et la défense impliquée dans la réponse : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu », qui serait censée atteindre Satan lui-même, parce qu'il tente Dieu en voulant le faire tenter par Jésus. La considération serait bien subtile, et l'ordre suivi par Matthieu doit être celui de la source. On l'aura modifié, non seulement pour mettre en dernier lieu la défense de tenter Dieu, mais parce qu'on aura trouvé avantageux, la première tentation ayant lieu au désert, de mettre la dernière à Jérusalem, afin de ramener de là Jésus en Galilée, en plaçant la tentation des royaumes

⁶ et le diable lui dit :

« Je te donnerai toute cette puissance et leur splendeur,
Parce qu'elle m'a été remise
et que je la donne à qui je veux ;

⁷ si donc tu te prosternes devant moi,
elle sera toute à toi. »

quelque part entre le désert et Jérusalem. On a donc remplacé la « haute montagne » par une ascension indéterminée, soit un enlèvement dans les airs (KLOSTERMANN, 422 ; J. WEISS-BOUSSET, 420), soit plutôt sur une hauteur quelconque dans le désert ; car l'expression choisie (ἀναγνώον) ne suggère pas autrement l'idée d'une ascension dans les hauteurs célestes, et l'on peut douter que l'évangéliste ait voulu faire porter dans les airs par le diable Jésus, qui refuse de se laisser porter ainsi par les anges (cf. ACT. VIII, 39). Le caractère prestigieux et magique de la vision est figuré seulement dans l'addition : « en un seul instant ». L'évangéliste entend que le démon n'a pu, d'un point quelconque, faire voir le monde à Jésus sans intervention de magie : en quoi l'artifice du diable a-t-il consisté, c'est une de ces choses que le diable sait et dont les hommes n'ont pas le secret. La vue des royaumes n'en est pas moins censée réelle.

« Et le diable lui dit : « Je te donnerai toute cette puissance et leur splendeur », — la splendeur des royaumes. Paraphrase de (Mt. IV, 9) : « Je te donnerai tout cela ». Les mots : « et leur splendeur » sont comme tombés de (Mt. IV, 8) : « Il lui montra tous les royaumes du monde *et leur splendeur* », où notre auteur les a remplacés par : « en un instant » ; on pourrait songer à une glose mal placée plutôt qu'à une transposition accidentelle. — « Parce qu'elle » — cette puissance — « m'a été remise et que je la donne à qui je veux ». — Suite de la paraphrase. Le diable parle en « prince de ce monde. » Selon la conception du récit, Satan dit la vérité ; le monde inférieur lui appartient encore ; mais il ne sait pas que son pouvoir va être brisé par celui même à qui il en offre le partage. — « Si donc tu te prosternes devant moi, elle sera toute à toi ». — Paraphrase de : « Si tu te prosternes devant moi » (cf. Mt. IV, 9, en notant que *πρωτόν* appartient au style de l'évangéliste). Il existait alors un « Seigneur » et un « fils de Dieu », à qui appartenaient tous les royaumes du monde et qui, au jugement des chrétiens comme des Juifs, adorait le diable. Celui-ci offre à Jésus la place de l'empereur romain, au même prix (cf. Ap. XIII, 2.) — « Et répondant, Jésus lui dit : « Il est écrit : « Tu adoreras

⁸ Et répondant Jésus lui dit :

« Il est écrit :

« Tu adoreras Seigneur ton Dieu,
et à lui seul tu rendras culte. »

⁹ Et il le conduisit à Jérusalem,
le mit sur le faite du temple,
et il lui dit : « Si tu es fils de Dieu,
jette-toi d'ici en bas ;

¹⁰ Car il est écrit : « A ses anges
il donnera ordre, à ton sujet, de te garder »

¹¹ et : « Sur (leurs) mains ils te porteront,
de peur que tu ne heurtes contre pierre ton pied. »

¹² Et répondant, Jésus lui dit :

« Il est dit : « Tu ne tenteras pas Seigneur ton Dieu. »

Seigneur ton Dieu, et à lui seul tu rendras culte». — Dans Matthieu la citation du Deutéronome (iv, 13) est précédée de l'apostrophe : « Arrière, Satan », que Luc pourrait avoir omise, parce que, la dernière tentation étant devenue la seconde, il faut que le diable demeure.

« Or il le conduisit à Jérusalem ». — Matthieu (iv, 5) : « Alors le diable l'emmena (παραλαμβάνει doit être le mot de la source pour les deux dernières tentations) dans la ville sainte ». — Il est probable que dans la source on lisait simplement : « Jérusalem ». — « Il le mit sur le faite du temple ». — Il ne faut pas demander comment se fit la chose, mais ici encore le narrateur évite de dire que le diable ait enlevé Jésus. Nul besoin non plus de préciser l'endroit ni de l'identifier au « faite » d'où, selon Hégésippe, fut précipité Jacques frère du Seigneur (EUSÈBE, *H. e.* II, 23, 11). Ce qui n'est point arrivé n'a pas besoin d'être si exactement localisé. — « Et il lui dit : « Si tu es fils de Dieu, jette-toi d'ici en bas ». — C'est le miracle de Simon le Magicien. — « Car il est écrit : « A ses anges il donnera des ordres à ton sujet, afin de te garder », — pour qu'ils te préservent de mal. Notre auteur a ajouté : « pour te garder », d'après le Psaume (xc1, 11-12) ; mais la forme plus courte de la citation dans Matthieu doit être celle de la source. — « Et : « Sur leurs mains ils te porteront, de peur que tu ne heurtes ton pied contre une pierre ». — Satan n'a pas vu que le texte cité ne suggère aucunement l'idée d'un vol dans les airs. — « Et répondant, Jésus lui dit : « Il est dit : « Tu ne tenteras pas Seigneur ton Dieu ». — Cette dernière citation du Deutéronome (vi, 16) est

1³ Et ayant épuisé toute tentation,
le diable s'éloigna de lui pour un temps.

censée dans notre évangile couper court aux tentations, et se présente ainsi comme une espèce de congé donné au tentateur. Quelques-uns, négligeant de voir que « Seigneur ton Dieu » ne peut être une désignation appropriée au Christ, qui n'est ni Iahvé ni Dieu, ont pensé que Jésus avait pu se déclarer lui-même dans cette réponse Dieu et seigneur du diable ; du reste, cette citation, comme les autres, ne peut être qu'une réponse directe à la suggestion du diable, une réfutation de cette proposition, non une condamnation du procédé dont use le diable envers Jésus.

« Et le diable, ayant épuisé toute tentation », — remarque propre à l'évangéliste, et qui doit être la raison pour laquelle, selon lui, le tentateur — « s'éloigna de lui pour un temps », — littéralement : « jusqu'à un temps » qu'on doit supposer fixé par la Providence, et qui, dans la pensée de l'évangéliste, paraît être l'agonie de Gethsémani, la tentation suprême. Il est curieux que notre évangile semble avoir réservé pour cette dernière tentation (xxii, 39-46) l'assistance angélique dont parle Marc (i, 13), et Matthieu (iv, 11) d'après Marc. On devait lire simplement dans la source, après la troisième tentation : « Et le diable le laissa ».

Le caractère mythique du séjour au désert et de la tentation n'est pas moins certain que celui du baptême ; c'est la probation messianique, comprise en préliminaire ou initiation immédiate au ministère de salut ; mais cette probation fait, en quelque manière, double emploi avec la probation de la mort, figurée dans la scène de Gethsémani ; elle est en rapport avec l'étape de la tradition où la prédication de Jésus est comprise dans le programme de son œuvre salutaire, et où Jésus apparaît en mystagogue. Le mythe est à peine esquissé dans Marc ; mais Matthieu et Luc le donnent dans une forme quasi scolastiquement élaborée, non peut-être sans quelque arrière-pensée de polémique. Le mythe de la tentation paraît avoir été conçu d'abord indépendamment de celui du baptême, et il n'est qu'ébauché dans l'épître aux Hébreux (ii, 18 ; iv, 15 ; v, 7-10) ; le quatrième évangile a voulu l'ignorer.

XII. JÉSUS A NAZARETH

Notre auteur admet, d'après Marc (i, 14), et pour la perspective, que le retour de Jésus en Galilée s'est effectué après l'arrestation de

¹⁴ Et Jésus revint, dans la vertu de l'Esprit, en Galilée, et sa renommée se répandit par toute la contrée ;
¹⁵ et il enseignait dans les synagogues, célébré de tous.

Jean ; s'il ne le dit pas, c'est qu'il a raconté plus haut (III, 19-21) cette arrestation. On dirait qu'il a trouvé trop maigre la notice de Marc sur les débuts du ministère galiléen, et qu'il omet comme insignifiant le sommaire des premières prédications (Mc. I, 15), afin de faire valoir, même avant d'avoir parlé en général de cet enseignement, la réputation que Jésus acquiert aussitôt dans toute la contrée : ce qui lui permettra d'amener tout de suite un tableau où se révèlera dans son entier le mystère du salut. Le sort de Jean paraît n'être d'aucune influence par rapport à l'inauguration de l'évangile : comme le rapport établi dans Marc est artificiel (cf. *Marc*, 19, 61, 66), il est fort possible que Luc, d'après la source de Marc, fit commencer la relation évangélique, sans aucune mention de Jean, par la vocation des premiers disciples et la prédication à Capharnaüm ; mais ce qu'on nous dit maintenant ne ressemble que de très loin à ce début.

« Et Jésus revint, dans la vertu de l'Esprit, en Galilée ». — Marc disait seulement : « Jésus vint en Galilée ». L'on nous fait entendre ici que Jésus revient investi de la vertu d'en haut, non pas poussé par l'Esprit, mais faisant sentir autour de lui par des œuvres miraculeuses la puissance de l'Esprit. C'est ce qui explique, dans la pensée du narrateur, la renommée subitement universelle dont jouit le Christ. — « Et sa renommée se répandit dans toute la contrée ». — Il ne s'agit pas de signifier que Jésus, dans sa lutte avec Satan, n'a rien perdu de la force divine qu'il a reçue au bord du Jourdain ; et le bruit qui se répand à son sujet ne peut être celui de son baptême, de sa retraite au désert et de son retour, car la divulgation de ces faits ne serait pas précisément « sa renommée » (φήμη..... περι αὐτοῦ), qui est fondée sur une action personnelle. L'évangéliste ne regarde pas en arrière, mais en avant, et il n'a ménagé une si belle entrée à Jésus que pour le conduire tout de suite à Nazareth. Il anticipe aussi les miracles, sans pourtant les mentionner expressément, et l'enseignement dans les synagogues, avec l'admiration de la foule.

« Et il enseignait dans leurs synagogues », — les synagogues des Galiléens, — « célébré de tous ». — Ainsi notre auteur rehausse-t-il les commencements du ministère galiléen, et il s'efforce d'effacer par là, sans y trop réussir, les inconvénients résultant de la transposition

¹⁶ Et il vint à Nazara,
où il avait été élevé ;

qu'il a opérée en mettant la prédication à Nazareth avant la vocation des premiers disciples et la visite à Capharnaüm. En apparence, il veut expliquer pourquoi Jésus n'a pas fait de Nazareth le centre de son activité ; au fond, il a voulu, dans cette scène de Nazareth, rapportée au début de la prédication évangélique, figurer la fortune ultérieure de l'Évangile. A description symbolique préambule artificiel et fictif ; mais aussi dramatisation plus achevée de la mise en scène ébauchée dans Marc.

Il paraît s'accorder avec Matthieu (IV, 13) en conduisant d'abord Jésus à Nazareth, et l'on a pu conjecturer que la rencontre n'était pas fortuite. Cependant les préoccupations des deux évangélistes sont très différentes : Matthieu veut expliquer par une prophétie pourquoi Jésus a prêché au bord du lac et non dans son pays pour commencer ; il ne le conduit à Nazareth, si tant est qu'il l'y conduise, que pour l'amener à Capharnaüm ; notre auteur, au contraire, amène tout de suite Jésus à Nazareth pour y prêcher, ce qui contredit Matthieu, et il le fait aller à Capharnaüm parce qu'on l'a chassé de son pays, ce qui ne s'accorde pas mieux avec le premier évangile. Ce n'est pas réellement pour motiver l'installation de Jésus à Capharnaüm qu'il le fait chasser de Nazareth, car il le fait prêcher avant de se rendre dans cette dernière ville, et il a même inséré dans sa relation (IV, 23) un passage d'où il résulterait que Jésus avait déjà fait de nombreux miracles à Capharnaüm avant de venir chercher un insuccès dans sa ville natale. L'influence de Matthieu n'est donc pas nécessaire pour expliquer la combinaison rédactionnelle adoptée dans Luc ; mais il est possible que la connaissance du premier évangile ait suggéré cette combinaison (l'emploi du nom *Ναζαρά*, qui ne se rencontre qu'ici et Mr. IV, 13, pourrait être allégué à l'appui de cette hypothèse si toutefois cette lecture est authentique dans Matthieu). Du reste, si la transposition n'est pas douteuse, il semble que la signification symbolique du récit soit essentiellement la même dans les deux premiers évangiles et que le troisième n'ait fait que la mettre en plein relief et la développer. Le rédacteur n'a pas dû inventer lui-même les divers éléments qu'il introduit dans ce développement, mais rien n'oblige à penser qu'il les ait empruntés à une source évangélique spéciale.

« Et il vint à Nazara, où il avait été élevé ». — Dans Marc (VI, 1),

et il entra, selon sa coutume,
le jour du sabbat, dans la synagogue.

¹⁷ Et il se leva pour faire la lecture,
et on lui donna le livre du prophète Isaïe ;

Jésus arrive de Capharnaüm, où il a ressuscité la fille de Jaïr, et il est entouré de ses disciples: l'évangéliste pense à Nazareth ; mais, comme il dit « son pays », on pourrait conjecturer que le récit n'avait pas été conçu en vue de cette localité, si par ailleurs on admet que le rapport de Jésus avec Nazareth est fondé sur une étymologie artificielle et fautive de son surnom de « Nazoréen ». Notre auteur admet l'étymologie, et il interprète « son pays » par « Nazara où il avait été élevé ». — « Et il entra, selon sa coutume, le jour du sabbat, dans la synagogue ». — « Selon sa coutume » est pour la référence à la notice préliminaire (iv, 15), et non pour signifier que Jésus à Nazareth avait toujours été assidu à la synagogue (KLOSTERMANN, 425 ; LAGRANGE, 37). Où serait l'intérêt d'une telle remarque, et la référence à la notice préliminaire n'est-elle pas suffisamment indiquée par le texte même ?

« Et il se leva pour faire la lecture ». — Cette lecture, avec la citation prophétique et tout ce qui s'ensuit, a été intercalée par notre évangéliste dans la relation de Marc. Depuis longtemps la Loi était lue régulièrement dans les synagogues. Notre récit prouve, ou du moins il suppose, que, déjà au temps de Jésus, l'on joignait la lecture des prophètes à celle de la Loi (cf. Act. xiii, 15 ; la scène des Actes est fictive et conçue, probablement par le même auteur, sur le même type que la présente). Jésus, après la lecture de la Loi, s'offre comme lecteur de la leçon prophétique. L'auteur dit qu'il « se leva », et, plus loin (iv, 20), qu'il « s'assit » pour faire son discours, parce que l'usage était, en effet, de lire debout le texte biblique et de s'asseoir pour le commenter. Ordinairement le président de la synagogue invitait quelqu'un de l'assistance ; mais Jésus s'offre lui-même sans attendre l'invitation. — « On lui donna le livre du prophète Isaïe ». — L'appariteur lui met en main l'un des volumes sacrés : c'était, par rencontre providentielle, le rouleau d'Isaïe. Le texte évangélique suggère plutôt cette idée que celle d'un rouleau contenant seulement les parties des prophètes qui servaient à la lecture publique ; et d'ailleurs il ne semble pas que le cycle des leçons prophétiques fût arrêté dès ce temps-là. En tout cas, notre auteur, qui était fort capable d'en prendre à son aise avec la coutume juive, laisse entendre que Jésus, ayant déroulé le volume d'Isaïe, lut un passage qui lui était tombé

et ayant déroulé le livre,
il rencontra l'endroit où il est écrit :

- ¹⁸ « *Esprit de Seigneur est sur moi,
parce qu'il m'a oint ;
dire bonne nouvelle aux pauvres il m'a envoyé,
annoncer aux captifs délivrance
et aux aveugles vision,
mettre les opprimés en liberté,
¹⁹ annoncer l'année favorable de Seigneur. »*

sous les yeux et qui se trouvait être la définition prophétique de sa mission. Inutile de dire que le texte a été pris dans l'arsenal de l'apologétique chrétienne, et que l'auteur n'a pas eu de peine à le choisir comme thème de la prédication à Nazareth. C'était un thème de prédication apostolique, et c'est à celle-ci seulement qu'il appartient. Jésus, autant qu'on en peut juger, n'ayant pas accoutumé de prêcher sa qualité de Messie, de se démontrer lui-même au moyen des prophéties.

« Et ayant déroulé le livre, il trouva l'endroit où il est écrit ». — C'est le commencement d'un oracle (LXI, 1-2), cité librement d'après les Septante : — « L'Esprit de Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint, pour dire la bonne nouvelle aux pauvres ». — On conçoit l'importance que l'évangéliste attache à ce trait. — « Il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance, et aux aveugles la vision », — le recouvrement de la vue; mais la leçon de l'hébreu : « et aux prisonniers la liberté », est préférable pour le parallélisme. Le membre de phrase : — « Mettre en liberté les opprimés », — a été importé d'un autre chapitre (LVIII, 6), et se trouve compenser l'omission de « guérir ceux qui ont le cœur brisé », avant : « annoncer aux captifs » etc. Le rythme paraît exiger que l'on construise (avec NESTLE, *Zeitschr. f. n. Wiss.*, VIII, 77) : « parce qu'il m'a oint, dire bonne nouvelle aux pauvres il m'a envoyé, annoncer aux captifs » etc. — « Annoncer l'année favorable de Seigneur ». — Dans l'original, c'est l'année où Iahvé octroie ses faveurs; mais notre auteur entend peut-être l'année qui est « agréable » ou « salutaire » aux hommes. La citation s'arrête opportunément devant : « le jour de la vengeance pour notre Dieu », qui dérangerait l'application. Comme le prophète annonçait la restauration d'Israël, il prédisait le châtiment de ses ennemis. L'an de grâce fait allusion à l'année jubilaire, où, d'après la Loi (LÉV. XXV, 16), les terres aliénées devaient revenir à leurs anciens possesseurs, et les esclaves hébreux

²⁰ Et après avoir roulé le livre,
le rendant à l'appariteur, il s'assit ;
et les yeux de tous en la synagogue
étaient fixés sur lui.

recouvrer leur liberté. Il va sans dire que, dans la pensée de l'évangéliste, l'esprit qui est sur Jésus est l'Esprit saint qui est descendu sur lui au baptême ; l'an de grâce est le temps de la prédication évangélique. Ceux qui, dans l'antiquité, ont pensé que la prédication de Jésus n'avait duré qu'un an ou dix-huit mois (Valentiniens, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien) se réfèrent à ce passage, et l'on peut croire que déjà l'évangéliste établissait une relation entre l'année de grâce et le cadre chronologique où il enfermait la prédication du Christ ; il identifie cette année de grâce à la quinzième de Tibère.

On remarquera que la citation, comme elle est faite, et au sens où l'évangéliste l'entend, contient un programme de l'œuvre du Christ assez différent de celui qui est énoncé au début de Marc (I, 15) : au prochain règne de Dieu, en vue duquel on doit se repentir, se substitue l'évangile du salut pour les pauvres, de la vérité pour les ignorants, de la rédemption pour les pécheurs ; il s'agit d'instaurer l'économie chrétienne de la rédemption. Et c'est l'instauraton de cette économie, plus encore que la durée, symbolique d'ailleurs, plutôt que réelle, du ministère de Jésus, qui est visée dans « l'année favorable ». La liberté de la citation ne doit pas tenir à ce que l'évangéliste cite de mémoire, mais à ce que ce passage a été arrangé pour l'usage de l'apologétique chrétienne, dans un répertoire de textes censés messianiques, exploités pour la défense de la nouvelle religion contre les Juifs, et qui ont servi aussi à construire non seulement certains discours des Actes mais la légende même de Jésus. Tout en mettant ces paroles dans la prétendue lecture synagogale du Christ, on n'a pas pris la peine de les conformer au texte hébreu.

« Et ayant roulé le livre pour le rendre à l'appariteur ». — lecture faite du texte sacré, — « il s'assit », — pour en donner le commentaire. A tant faire que d'entrer dans les détails, notre auteur aurait dû dire que Jésus avait donné la traduction araméenne du texte lu ; mais il n'y aura pas pensé ou l'aura sous-entendu. — « Et les yeux de tous dans la synagogue étaient fixés sur lui », — l'attention étant excitée au plus haut degré, tant à cause de la réputation censée acquise déjà par l'orateur, que de la haute signification du passage, dont on pouvait attendre un commentaire vivement intéressant. — » Or il

²¹ Et il se mit à leur dire :

« Aujourd'hui s'accomplit cette Ecriture (qui est) en vos
[oreilles. »

²² Et tous lui rendaient témoignage,

et ils admiraient les paroles (pleines) de grâce qui sortaient
[de sa bouche,

et ils disaient :

« N'est-ce pas le fils de Joseph ? »

se mit à leur dire : « Aujourd'hui cette Ecriture s'accomplit à vos oreilles », — c'est-à-dire : « Vous entendez celui dont parle Isaïe ». Ou plutôt : « Aujourd'hui se réalise l'Ecriture qui vous vient à entendre », littéralement « l'Ecriture (qui est encore) dans vos oreilles » (KLOSTERMANN, 426, après Wellhausen, J. Weiss). Le commentaire est bref, mais on doit supposer que le narrateur s'est contenté d'en indiquer le thème, et que Jésus, contrairement à toute vraisemblance, s'est fait à lui-même dans le détail l'application de la prophétie (cf. xxiv, 27). L'auteur est pressé de dire l'impression produite, qu'il décrit en s'aidant de Marc (vi, 2-3). La précision des détails descriptifs dans cette mise en scène, et l'insignifiance de la parole attribuée en propre à Jésus sont des signes de composition secondaire ; dans les anecdotes de première tradition, les traits descriptifs sont moins abondants, avec plus de relief, et les paroles attribuées au Christ ne sont pas de remplissage. Ce qui va être dit touchant les sentiments de l'auditoire est parfaitement incohérent, parce que l'auteur a voulu faire admirer sans réserve le discours, tout en retenant les critiques et l'incrédulité dont parle Marc, cette incrédulité devant servir à amener la conclusion de l'histoire.

« Et tous le louaient », — littéralement : « lui rendaient témoignage » (cf. ACT. xxii, 12), trouvant sa démonstration bien conduite, ou plutôt peut-être faisant son éloge à l'occasion du discours (LAGRANGE, 140) ; — « ils admiraient les paroles de la grâce qui sortaient de sa bouche ». — On est tenté d'entendre « paroles de la grâce », d'après l'usage de l'Ancien Testament (cf. Col. iv, 6 ; EPH. iv, 29), au sens de « paroles agréables », étant donné que l'auditoire est censé n'avoir rien compris au fond ; mais, eu égard au style de l'auteur, la grâce pourrait être le don divin du salut (cf. ACT. xiv, 3 ; xx, 24-32), et le discours serait caractérisé d'après son objet, non d'après l'idée que s'en fait la foule. — « Et ils disaient : « N'est-il pas le fils de Joseph ? » — La réflexion n'est pas censée faite sur le ton de l'admiration, mais au sens de Marc : l'orateur, après tout, n'est que le fils

de Joseph, et pourquoi s'avise-t-il de faire le prophète? Seulement notre auteur a eu soin de n'évoquer ni le nom de la mère, dans une occasion où elle serait mentionnée sans faveur, ni ceux des frères avec le rappel des sœurs, parce que de ces frères et sœurs il ne veut point parler. La brièveté de la réflexion fait que le sens en apparaît seulement par la suite et que le scepticisme de l'auditoire n'est pas suffisamment accentué pour justifier l'attitude que Jésus va prendre tout aussitôt. C'est pourquoi certains critiques (KLOSTERMANN, 426, après WELLHAUSEN, 10) tiennent pour une admiration des « belles paroles », que ne contredirait pas la remarque sur « le fils de Joseph », censée faite sans malveillance et comme un autre motif de l'admiration. Le narrateur ne paraît pas l'avoir compris ainsi, puisque Jésus va reprendre la parole comme s'il répondait à une objection. Il n'y a pas lieu non plus de supposer (avec K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919, p. 40) que l'évangéliste aurait introduit dans un récit primitivement indépendant et non localisé certains détails (22 b, la remarque sur le fils de Joseph, et 24) ; la localisation à Nazareth tient au fond du récit (comme le montre aussi bien 23), qui est une fiction symbolique du rédacteur exploitant la donnée de Marc. Mais l'utilisation de Marc ne se fait pas sans maladresse.

Le Christ, en effet, va réfuter un propos qui n'a pas été tenu, mais que le récit de Marc aura suggéré à l'esprit de l'évangéliste : Jésus, excitant et commentant Isaïe, est censé avoir parlé des miracles qu'il a déjà faits, et comme il n'en a pas fait à Nazareth, — ce qui se lit dans Marc (vi, 5), mais ce que notre auteur s'est abstenu de dire, — il doit rendre raison de cette différence ; la liaison des idées entre le premier discours et celui-ci consiste en ce que le premier discours, proposition du salut aux gens de Nazareth, figure la prédication de l'Évangile aux Juifs, et le défaut ou le refus de miracle à Nazareth la réprobation d'Israël ; toute l'incohérence du récit vient de l'écrivain, qui n'arrive pas à construire un récit homogène avec les traits qu'il emprunte à Marc et le commentaire symbolique dont il les a pourvus. Au lieu de dire que Jésus n'a pu faire ou n'a pas fait de miracle à Nazareth, ce que sans doute il lui répugnait d'avouer, il suppose et fait supposer à Jésus lui-même que les gens de Nazareth veulent prendre les devants et provoquent insolemment le Christ à faire des prodiges en son pays comme ailleurs : les gens de Nazareth sont les Juifs qui demandent des « signes » (I Cor. 1. 22) et qui ne méritent pas d'en avoir, la volonté de la Providence étant d'ailleurs que le « prophète », non accepté dans sa patrie, soit accepté dans la gentilité.

²³ Et il leur dit :

« Sans doute me citerez-vous ce proverbe :
Médecin, guéris-toi.

Tout ce que nous savons être arrivé à Capharnaüm,
fais-le encore ici, dans ton pays. »

²⁴ Et il dit :

« Et il leur dit : « Sans doute me citerez-vous ce proverbe », — le texte dit « parabole », parce que le dicton : — « Médecin guéris-toi », — se cite en manière de comparaison ; et ce qui suit est l'application que l'auditoire en est censé faire dans la circonstance présente. — « Tout ce que nous savons être arrivé à Capharnaüm, fais-le encore ici, dans ton pays ». — « Guéris-toi » n'est donc pas censé signifier que Jésus devrait relever par des miracles son propre prestige aux yeux de ses concitoyens, mais qu'il devrait faire des miracles chez lui avant d'en faire dehors, sinon il sera comme le médecin qui ne sait pas se guérir lui-même. Il serait parfaitement arbitraire d'entendre (avec WELHAUSEN, 10) cette réflexion de l'avenir, comme si Jésus disait : « Malgré la faveur que vous me témoignez, quand j'aurai fait des miracles à Capharnaüm, vous m'en demanderez ». L'évangéliste a compris Capharnaüm parmi les localité antérieurement visitées par Jésus (IV, 15), bien qu'il n'ait point alors parlé de miracles et qu'il s'exprime ensuite (IV, 31) au sujet de Capharnaüm comme si Jésus y venait pour la première fois. Derrière ce récit mal équilibré il faut voir l'idée que le récit fait valoir : rien ne sert de dire que Nazareth touche de plus près à Jésus que Capharnaüm, et les Juifs peuvent dénigrer un Messie qui n'est pas venu en roi d'Israël ; cela devait être, et la réprobation des Juifs, la conversion des Gentils étaient figurées dans l'histoire d'Elie chez la veuve de Sarepta, dans la guérison de Naaman le Syrien par les instructions d'Elisée ; et cela d'abord est conforme à un autre dicton qui court sur les prophètes.

La reprise : — « Et il dit », — sert à séparer les propos attribués aux Juifs de ce que Jésus veut y répondre ; mais elle n'était pas nécessaire, le commencement de la réplique : « En vérité je vous dit », excluant toute amphibologie ; de telles reprises marquent souvent dans les synoptiques, soit le passage d'une source à une autre, soit le retour à la source après un écart de l'évangéliste ; ici l'auteur rejoint Marc (VI, 4), après s'en être écarté pour citer le proverbe du médecin. Il n'est pas probable que ce dernier ait été emprunté à une

« En vérité je vous dis
que nul prophète n'est en crédit dans son pays.

²⁵ Et pour vérité je vous dis :

il était beaucoup de veuves, au temps d'Elie, en Israël,
quand fut fermé le ciel durant trois ans et six mois,
d'où advint famine grande en tout le territoire,

source évangélique ; sans doute n'était-il pas nécessaire d'être médecin soi-même pour l'introduire dans le présent récit ; mais on y peut voir comment de tels dictons ont enrichi l'enseignement et même la légende évangélique. Notre auteur applique, assez gauchement, au cas de Jésus le dicton du médecin ; mais le dicton sur le prophète qui n'est pas honoré chez lui a dû n'être appliqué au Christ que dans la tradition, et ce dicton autour duquel roule l'anecdote de Jésus à Nazareth pourrait bien l'avoir suggérée (BULTMANN, 15). Le dicton sur le prophète et le dicton sur le médecin sont réunis et présentés comme enseignements de Jésus dans un des *Logia* dits de Behnesa : « Point n'a crédit prophète en son pays, ni médecin ne fait cure parmi ses connaissances ». D'aucuns (BULTMANN, 15, après Wendling et Preuschen) estiment que le double dicton est, en cette forme, antérieur aux récits de Marc ; à supposer qu'il en soit ainsi, l'authenticité du proverbe comme parole de Jésus n'en serait pas mieux garantie ; mais n'a-t-on pu le construire aussi bien d'après le troisième évangile ? En tout cas, les deux dictons ont une origine distincte (pour le dicton du médecin, voir exemples dans KLOSTERMANN 427), et c'est dans la tradition chrétienne qu'on les a rapprochés.

« En vérité je vous dis que nul prophète n'est en crédit dans son pays ». — Notre auteur se garde bien d'ajouter : « parmi ses parents et dans sa maison », ne voulant rien dire sur la famille ; mais il a voulu retenir le principal de la sentence, élément essentiel du récit dans Marc, bien que le contexte n'y convienne plus guère. Jésus, dans Marc, peut bien dire, en se voyant mal reçu à Nazareth, qu'un prophète n'est pas honoré dans son pays ; ce n'est pas motif pour que le prophète, avant toute manifestation d'hostilité, se refuse à faire le miracle qu'on pourra lui demander en preuve de sa mission ; il n'y a pas non plus de rapport entre le cas du prophète dédaigné chez lui et les exemples d'Elie et d'Elisée, Elie n'ayant pas été précisément honoré à Sarepta, et Elisée n'ayant jamais été méprisé en Israël. L'artifice est sensible dans la suture rédactionnelle.

« Or pour vérité je vous dis » — « Pour vérité » (ἐπ'ἀληθείας) est

- ²⁶ et ce n'est à aucune d'elles que fut envoyé Elie ;
 mais à *Sarepta de Sidon, chez une femme veuve.*
- ²⁷ Et il était beaucoup de lépreux en Israël, sous Elisée le prophète,
 et aucun d'eux ne fut purifié, mais bien Naaman le Syrien. »

une variante du coutumier *amen*, afin d'atténuer l'effet désagréable de la répétition. Ici l'auteur ne pouvait découper le discours en intercalant : « et il dit » ; et sans la formule qu'il glisse entre le proverbe et les exemples, on aurait trop senti que ceux-ci n'étaient pas en correspondance avec celui-là. Dans l'esprit de l'évangéliste et à l'arrière-plan du discours, l'accord se fait entre les exemples et le proverbe, qui ne concerne pas réellement la fâcheuse réception faite à Jésus par les gens de Nazareth mais l'attitude générale des Juifs à l'égard du Christ et du christianisme. Les exemples ne sont pas à prendre non plus dans leur signification littérale : comme Jésus s'abstenant de faire des miracles à Nazareth, figure le refus providentiel du salut aux Juifs, Elie à Sarepta, Naaman le Syrien figurent le don du salut aux Gentils. A prendre les exemples à la lettre, Jésus dirait qu'il fait des miracles à Capharnaüm et qu'il n'en fait pas à Nazareth, tout comme Elie, lors de la grande famine, alla demeurer chez une veuve de Sarepta (I Rois, VIII, 16), bien qu'il ne manquât pas de veuves en Israël, et comme Elisée guérit un Syrien de la lèpre (II Rois, V, 1-14), quoiqu'il y eût en Israël beaucoup de lépreux ; la comparaison manquerait d'équilibre, et l'on ne voit pas comment Capharnaüm et ses malades pourraient être mis en parallèle avec Sarepta et Naaman, si Nazareth et Capharnaüm n'intervenaient dans ce tableau comme y figurant respectivement le judaïsme et la gentilité chrétienne. Mais il est évident que Jésus, à aucune époque de son ministère, n'a émis pareille association d'idées. C'est la tradition d'abord qui aura utilisé ces exemples en justification de la propagande chrétienne auprès des Gentils (cf. BULTMANN, 16).

« Il y avait beaucoup de veuves au temps d'Elie en Israël, quand le ciel fut fermé durant trois ans et six mois ». — Le livre des Rois (I, XVII, 1 ; XVIII, 1) dit « trois ans » ; l'épître de Jacques (I, 17) dit aussi : « trois ans et six mois » ; les six mois n'ont pas dû être ajoutés par simple réflexion sur le récit des Rois pour en commenter les indications, mais parce que trois ans et demi, la moitié de sept, nombre parfait, la demi-semaine d'année, conviennent à un temps de malheur et sont en effet assignés dans Daniel (VII, 25 ; XII, 7) et dans l'Apocalypse (XI, 43 ; XII, 14 ; XIII, 5) au temps d'affliction qui doit précéder

- ²⁸ Et tous furent remplis de colère,
dans la synagogue, en entendant cela,
²⁹ et s'étant levés, ils le chassèrent hors de la ville,
et ils le menèrent jusqu'au sommet du mont
où leur ville était bâtie,
afin de le précipiter ;
³⁰ mais lui, passant au milieu d'eux, s'en alla.

l'avènement du règne de Dieu ou la parousie du Christ. Notre auteur a pu l'entendre en figure, non du ministère personnel de Jésus, — ce qui en ferait concorder la durée avec la chronologie johannique, — mais du temps de la prédication chez les Gentils avant le grand avènement : N'est-il pas vrai qu'une grande famine spirituelle règne dans le monde, pendant que le nouvel Elie, le Christ de la prédication apostolique, est chez la veuve de Sarepta, c'est-à-dire que l'Eglise se recrute sous la persécution parmi les Gentils ? — « Et ce n'est près d'aucune d'elles qu'Elie fut envoyé, mais à Sarepta de Sidon, près d'une femme veuve ». — Peut-être l'auteur avait-il écrit : « femme syrienne », c'est-à-dire « païenne », et la répétition du mot « veuve » provient-elle d'une erreur de transcription favorisée par l'influence du récit des Rois (I, xvii, 9 ; substitution de χήραν à Σύραν ; WELLHAUSEN, II. L'hypothèse d'un original araméen n'est pas nécessaire pour expliquer cette confusion d'ailleurs problématique). — « Et il y avait beaucoup de lépreux en Israël sous le prophète Elisée », — c'est-à-dire en son temps (on n'est pas obligé de voir là une allusion spéciale à II Rois, vii, 3), — « et pas un d'eux ne fut purifié », — miraculeusement guéri par lui ; on ne raconte pas qu'aucun lépreux israélite ait été guéri par Elisée, — « mais Naaman le Syrien ». — Lèpre et purification correspondent dans l'application au péché et au salut.

« Et tous dans la synagogue furent remplis de colère en entendant cela ». — La fureur est aussi universelle que l'avait été l'admiration. — « Et s'étant levés, ils le chassèrent hors de la ville et le menèrent jusqu'au sommet de la montagne où leur ville était bâtie, afin de le précipiter ». — Il ne faut pas demander pourquoi une fureur si grande ne choisit pas un moyen plus expéditif de se satisfaire. Et il paraît aussi qu'on a peine aujourd'hui à retrouver l'endroit d'où Jésus aurait pu être ainsi précipité (cf. LAGRANGE, 144). Il est superflu de le rechercher. — « Mais lui, passant au milieu d'eux, s'en alla. » — Notre auteur corrige apparemment le défaut de miracles à Nazareth par une manifestation de la puissance divine qui est beaucoup plus

- ³¹ Et il descendit à Capharnaüm, ville de Galilée ;
 et il les enseignait le jour du sabbat ;
³² et ils étaient surpris de son enseignement,
 parce qu'avec autorité il parlait.

miraculeuse que les guérisons. Les conditions de ce départ extraordinaire ne sont pas autrement précisées, et la perspective reste vague, parce qu'il s'agit beaucoup moins de cette évasion inconcevable que du sort final du Christ et de l'Évangile : le Christ échappe dans la gloire de son immortalité à la mort que les Juifs ont voulu lui infliger, et la foi du Christ, repoussée et persécutée par les mêmes Juifs, fait son chemin parmi les nations. Tel est le thème général de la démonstration poursuivie par le rédacteur des Actes, et c'est sûrement le même rédacteur qui opère ici, avec la même hardiesse et la même gaucherie que dans son remaniement du second livre à Théophile. Ce n'est pas précisément ce qu'annonçait l'auteur du prologue, quand il se disait prêt à raconter les choses avec suite et selon la réalité.

XIII. JÉSUS A CAPHARNAÛM

L'hérétique Marcion mettait au point où nous sommes parvenus le commencement de son évangile : « L'an quinzième de Tibère César, aux temps de Ponce Pilate, Jésus descendit à Capharnaüm » ; et c'est bien à partir de cet endroit que l'on peut, avec vraisemblance reconnaître des éléments qui ont pu figurer dans l'évangile de Luc ; mais il est fort douteux que l'hérétique Marcion ait eu entre les mains un texte de Luc autre que celui de l'Église, plus ancien et plus authentique ; il s'est contenté de manipuler celui-ci, car il a retenu le précédent récit de la visite à Nazareth, qu'il logeait au beau milieu de la première journée de Capharnaüm (avant IV, 40-41) ; il aura le récit de la pêche miraculeuse, etc. etc. ; s'il a restitué à peu près les premières lignes du premier livre à Théophile, on peut croire qu'il ne l'a pas fait exprès.

« Et il descendit à Capharnaüm, ville de Galilée ». — Notre évangile va rejoindre Marc (I, 21-28) dans le récit de la première prédication à Capharnaüm ; mais, dans Marc, Jésus arrive à Capharnaüm avec les quatre disciples qu'il a recrutés au bord du lac en revenant du désert ; dans notre évangile, Jésus arrive seul de Nazareth ; Capharnaüm est dite « ville de Galilée », comme s'il n'en avait pas été question auparavant ; la notice dénonce donc la transposition

³³ Et dans la synagogue était un homme
ayant esprit de démon impur ;
et il cria à pleine voix :

³⁴ « Hé ! qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus Nazarène ?
Viens-tu nous perdre ?

Je sais qui tu es : le saint de Dieu. »

³⁵ Et Jésus le menaça, disant :

« Tais-toi, et sors de lui. »

Et le démon, le jetant au milieu,
sortit de lui sans lui faire aucun mal.

du voyage à Nazareth, et elle prouve aussi que ni l'auteur, ni ses premiers lecteurs n'étaient familiarisés avec la géographie de la Palestine. — « Et il les enseignait le jour du sabbat ». — Il va de soi que c'est « dans la synagogue », comme le dit expressément Marc (I, 21) ; mais le rédacteur a déjà mentionné par deux fois (IV, 15, 16) les synagogues comme lieu ordinaire de la prédication. — « Ils étaient surpris de son enseignement, parce que sa parole avait de l'autorité ». — On omet la comparaison avec « les scribes » (Mc. I, 22).

« Et dans la synagogue était un homme qui avait un esprit de démon impur », — Marc (I, 21) : « un homme en esprit impur », — « et il cria tout haut ». — Les hommes inspirés, quel que soit l'esprit qui les anime, divin ou diabolique, ont accoutumé de crier ainsi. Marc (I, 23) dit seulement : « cria », réservant le grand cri pour la convulsion finale. — « Laisse », — c'est-à-dire « laisse-nous en paix », à moins qu'il ne faille voir là une interjection exprimant une surprise désagréable (LAGRANGE, 149). Mot ajouté dans la rédaction de Luc. — « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus Nazarène ? » — L'épithète « nazarène » est ici par influence de Marc, Luc disant ordinairement « nazoréen » (Ναζωραῖος), seule forme qui soit employée dans les Actes. — « Viens-tu nous perdre ? Je sais », — Marc : « nous savons » — « qui tu es, le saint de Dieu ». — Le possédé de Gérasa dira « fils de Dieu » (VIII, 28 ; Mc. V, 7). Ces récits de démoniaques ont été conçus en rapport avec la notion du « fils de Dieu », non précisément avec la notion du Messie juif. — « Et Jésus le menaça, disant : « Tais toi, et sors de lui ». Et le jetant » — par terre — « au milieu » — de l'assistance, — « le démon sortit de lui sans lui faire aucun mal ». — Marc (I, 26) : « Et l'esprit impur, le secouant et poussant un grand cri, sortit de lui ». Notre auteur, qui a anticipé le grand cri, amplifie la secousse, et, pour mieux marquer la puissance

- ³⁶ Et ce fut étonnement chez tous,
 et ils conversaient entre eux, disant :
 « Qu'est-ce que ce discours,
 pour qu'avec autorité et puissance il commande
 aux esprits impurs et qu'ils s'en aillent ! »
- ³⁷ Et se répandait bruit de lui en tout lieu d'alentour.
- ³⁸ Or, se retirant de la synagogue,
 il entra dans la maison de Simon ;
 mais la belle-mère de Simon était prise de grosse fièvre,
 et on le pria à son sujet.
- ³⁹ Et s'étant penché sur elle,
 il menaça la fièvre,
 et (la fièvre) la quitta :
 et s'étant levée à l'instant, elle les servait.

de l'exorcisme, il note que le démon est sorti sans endommager le possédé. La « saveur médicale » (LAGRANGE, 151) des expressions est assurément moins sensible que le relief ajouté au miracle. — « Et il y eut étonnement chez tous, et ils conversaient entre eux, disant : « Qu'est-ce que ce discours, qu'il commande avec autorité », — dans Marc (I, 27) le rappel de l'autorité vise « l'enseignement » donné avant le miracle, — « et puissance aux esprits impurs, et qu'ils s'en aillent ? » Et il se répandit un bruit à son sujet », — Marc (I, 28). « Et sa renommée se répandit aussitôt de toutes parts », — « en tout lieu d'alentour ». — Marc: « dans tous les alentours en Galilée ». On sent moins, dans notre évangile, que le récit d'exorcisme, conçu d'après un type donné, et enrichi par Marc de la confession messianique (BULTMANN, 124), vient en surcharge du récit de prédication.

« Or, ayant quitté la synagogue, il entra dans la maison de Simon ». — Dans Marc (I, 29), Jésus arrive avec les quatre disciples ; dans notre évangile, on ne sait pas qui est Simon ni comment il se fait que Jésus vient chez lui ; et l'on dirait que la Providence ou l'Esprit le conduit dans cette maison pour guérir la belle-mère du propriétaire. — « Et la belle-mère de Simon était atteinte d'une grosse fièvre ». — Marc (I, 30) dit seulement qu'elle s'était couchée ayant la fièvre ». A maladie plus grave, guérison plus merveilleuse. — « Et ils le prièrent à son sujet ». — Dans notre récit, on ne voit pas bien qui fait cette prière, et Marc ne parlait pas de prière formelle. — « Et se tenant au-dessus d'elle, il menaça la fièvre, et la fièvre la quitta. ». — On dirait que Jésus exorcise la fièvre ou le démon de la fièvre. Marc (I, 31) était

⁴⁰ Et après le coucher du soleil,
tous ceux qui avaient malades de maladies quelconques
les amenèrent vers lui ;
et lui, à chacun d'eux imposant les mains, les guérissait.

⁴¹ Or il sortait aussi des démons de plusieurs,
criant et disant : « Tu es le Fils de Dieu. »
Et les menaçant, il les empêchait de parler,
parce qu'ils savaient qu'il était le Christ.

moins dramatique : « Et s'étant approché, il la fit lever en la prenant par la main », etc. — « Et s'étant levée à l'instant », — « à l'instant » (*παρρηρημα*) est de notre auteur, pour relever le miracle, — « elle les « servait ». Ce « les » vient de Marc, qui a nommé les disciples.

« Mais, après le coucher du soleil, tous ceux qui avaient des malades de quelque maladie que ce fût les amenèrent vers lui ». — Marc (I, 32) : « On amenait vers lui tous les malades et les possédés ». Notre auteur comprend les possédés parmi les malades. Il omet ce que dit Marc (I, 33) du rassemblement de toute la ville. — « En imposant les mains à chacun d'eux, il les guérit ». — Marc (I, 34) ne disait rien du mode de guérison, que notre auteur emprunte à d'autres récits (on peut songer à Mc. VI, 5, non utilisé dans Lc. IV, 16-30), et il disait seulement que « beaucoup » de malades furent guéris, « beaucoup » de démons chassés ; ici tous les malades sont guéris, et comme si l'auteur ne distinguait pas la maladie de la possession, il remarque, en explication des guérisons, que de plusieurs malades sortirent des démons. — « Or il sortait aussi des démons de plusieurs, criant et disant : « Tu es le Fils de Dieu ». — Trait anticipé de Marc (III, 11). Notre auteur paraphrase les indications plus brèves de celui-ci, qui se borne à dire que Jésus « ne laissait pas parler » les démons chassés, « parce qu'ils le connaissaient ». — « Et les menaçant, il les empêchait de parler, parce qu'ils savaient qu'il était le Christ ». — « Christ » et « Fils de Dieu » sont donc pour notre auteur expressions interchangeables. Il est de toute vraisemblance que Luc présentait Jésus en « Fils de Dieu ». Comment « le monde démoniaque » est-il si « bien informé » (LAGRANGE, 153), il est superflu de se le demander ; mais on peut douter que, même dans la pensée de l'évangéliste, ce soit à raison de l'expérience faite par le diable lors de la tentation. Les démons ont tout l'air, dès qu'ils rencontrent Jésus, de reconnaître en lui le Christ, sans doute par l'impression qu'ils ont de son pouvoir

⁴² Et le jour venu,
il sortit pour se rendre en lieu désert ;
et les foules le cherchaient,
et elles vinrent jusqu'à lui.

Et ils insistaient près de lui pour qu'il ne s'éloignât pas
[d'eux ;

⁴³ mais il leur dit : « Aussi aux autres villes
il me faut annoncer le royaume de Dieu ;
car c'est pour cela que je suis envoyé. »

⁴⁴ Et il allait prêchant dans les synagogues de la Judée.

souverain. Cette particularité n'est point à expliquer par la psychologie des démons mais par celle des évangélistes (cf. *Marc*, 73).

« Or, le jour venu », — *Marc* (I, 35) : « le matin, bien avant le jour », — « il sortit pour se rendre en lieu désert ». — *Marc* ajoute : « et là il priait ». Bien qu'il aime à montrer Jésus en prière, notre auteur réserve ce trait pour d'autres circonstances, ne trouvant point en celle-ci motif à prière. — « Et les foules le cherchaient ». — Dans *Marc* (I, 36), c'est, beaucoup plus naturellement, Simon avec les trois autres disciples ; mais notre auteur ne peut encore disposer des disciples. De plus, comme Jésus est parti « le jour venu », les gens auraient dû le voir et le retenir, au lieu de courir après lui. — « Elles vinrent jusqu'à lui et elles insistaient pour qu'il ne les quittât point ». — Transposition de ce que les disciples disent à Jésus dans *Marc* (I, 37) : « Tout le monde te cherche ». — Mais il leur dit : « Il me faut annoncer aussi aux autres villes le royaume de Dieu ». — Déclaration plus solennelle que la réponse aux disciples dans *Marc* (I, 38) : « Allons ailleurs, dans les bourgades voisines, pour que j'y prêche aussi », où il s'agit d'intention personnelle, non d'obligation supérieure. — « Parce que je suis envoyé à cet effet ». — Telle est la loi de ma vocation, l'objet de la mission qui m'est donnée d'en haut. *Marc* : « car c'est pour cela que je suis parti », donne la simple explication du départ.

« Et il allait prêchant dans toutes les synagogues de la Judée ». — *Marc* (I, 39) : « prêchant dans leurs synagogues par toute la Galilée, et chassant les démons ». Notre auteur n'a pas jugé nécessaire de mentionner expressément les exorcismes ; mais la source de *Marc* pouvait bien aussi, en cet endroit, ne mentionner que la prédication. La plupart des témoins de *Luc* lisent : « la Galilée », mais ce doit être par influence de *Marc* et de *Matthieu* (IV, 23), et parce que « la Judée » (leçon de *Ss.* mss. B C L, etc.) fait difficulté. Mais l'auteur a

^v Or advint : comme la foule s'attroupait vers lui
 et écoutait la parole de Dieu,
 et que lui-même se tenait au bord du lac de Gennésaret,
² il vit deux barques arrêtées au bord du lac ;
 mais les pêcheurs, en étant descendus, lavaient les filets.

dû entendre par Judée la Palestine (cf. I, 5), non la Judée proprement dite, et sans préjuger pour ce temps une mission à Jérusalem. Dans notre évangile les chapitres III-IV servent d'introduction au ministère galiléen (v-IX, 56) ; on n'y a pu glisser sans autre détail un fait aussi considérable qu'une tournée de prédication à Jérusalem et en Judée ; mais comme la mission des soixante-douze disciples et le passage de Jésus en Samarie figurent l'évangélisation des Gentils, il se pourrait que le mot Judée eût été choisi par le rédacteur avec l'arrière pensée de figurer par le ministère galiléen la prédication aux Juifs.

XIV. PÊCHE MIRACULEUSE ET VOCATION DES PREMIERS DISCIPLES

Vient ensuite la vocation des quatre premiers disciples. Selon Marc (I, 14-31) et la vraisemblance, Jésus ne s'est installé à Capharnaüm, dans la maison de Simon, qu'après avoir gagné celui-ci à l'Évangile. La transposition du récit de vocation résulte de celle qui a été faite pour la visite à Nazareth : ayant conduit d'abord Jésus à Nazareth, et de Nazareth à Capharnaüm, l'évangéliste raconte ce que Jésus a fait dans cette ville, d'après la relation de Marc ; d'après la même relation, il l'a montré « prêchant dans les synagogues de la Judée », et maintenant, sans autre avertissement, il le suppose revenu à Capharnaüm, et l'amène au bord du lac pour la vocation des disciples. De même que l'anecdote de Nazareth figure l'insuccès de l'Évangile auprès des Juifs, la vocation des disciples, avec la pêche miraculeuse, figure le succès de l'Évangile chez les Gentils. Dans le récit de vocation il est aisé de reconnaître les deux éléments avec lesquels ce récit a été construit et que le rédacteur n'a pas su harmoniser complètement, à savoir la vocation des quatre disciples dans Marc, et un récit de pêche miraculeuse où Simon-Pierre tenait, après Jésus, le rôle principal. Pour former son cadre, le rédacteur a anticipé la description où Marc (IV, I, 35) a voulu insérer le discours des paraboles, ce qui réduira d'autant la mise en scène de ce discours dans notre évangile (VIII, 4, 22).

« Or il advint, comme la foule se pressait vers lui et écoutait la

³ Or, étant monté dans l'une des barques, qui était à Simon, il le pria de s'écarter de la terre un peu, et s'étant assis de la barque il enseignait les foules.

⁴ Mais, quand il eut cessé de parler, il dit à Simon :
« Avance au large,
et lancez vos filets pour la pêche. »

parole de Dieu ». — Ayant raconté déjà plusieurs miracles qui ont été opérés à Capharnaüm, et une tournée de prédication dans les villes voisines, l'auteur peut sans invraisemblance montrer la foule accourant sur les pas de Jésus et l'écoutant au bord du lac de Tibériade. Le début ne laisse pas d'être un peu embarrassé. — « Et que lui-même se tenait au bord du lac de Gennésaret ». — L'auteur dit : « le lac de Gennésaret », pour que le lecteur ne soit pas trompé par le nom de mer qu'emploie Marc (I, 16 ; II, 13 ; IV, 1). — « Il vit deux barques arrêtées au bord du lac ». — Rassemblement des deux barques que Marc (I, 16, 20) présente l'une après l'autre, l'équipage de la première étant au travail, et l'autre à terre raccommoquant l'outillage de pêche ; ici tout le monde est à terre, après une pêche infructueuse, nettoyant les filets afin de les faire sécher ensuite. — « Mais les pêcheurs en étant descendus, lavaient les filets ». — On les fera tout à l'heure pêcher ensemble. Pour couper au plus court, on ne nomme pas tout de suite les propriétaires des barques, et l'on se borne à dire que Jésus monta dans l'une, en ajoutant, pour préparer la pêche miraculeuse, que cette barque était à Simon ; on dira seulement à la fin que l'autre barque était aux fils de Zébédée ; par la maladresse de cet arrangement, André, le frère de Pierre, disparaît du récit.

« Or, étant monté dans l'une des barques » — trait emprunté à la mise en scène des paraboles (Mc. IV, 1), — « qui était à Simon, il le pria de s'éloigner un peu de terre », — afin de rester à portée de la foule, tout en s'en dégageant ; — « et s'étant assis, de la barque il enseignait les foules ». — Comme il s'agit d'amener la pêche miraculeuse, qui figure la prédication chrétienne, on s'abstient de dire l'objet du discours, et l'on arrive tout de suite à la conclusion. — « Mais, quand il eut fini de parler, il dit à Simon : « Avance au large et lâchez vos filets pour la pêche ». — L'ordre de Jésus est une transition artificielle ménagée par le rédacteur et en rapport avec le symbolisme que celui-ci met dans le récit ; l'ordre de prêcher figure la mission donnée aux apôtres. Entendue à la lettre, l'invitation suppose en Jésus l'intention de faire un miracle qui est un pur signe. Le cas est mieux

- ⁵ Et répondant, Simon dit : « Maître,
« Toute la nuit peinant, nous n'avons rien pris ;
mais, sur ta parole, je lancerai les filets. »
- ⁶ Et l'ayant fait, ils prirent grande quantité de poissons ;
mais leurs filets se rompaient.
- ⁷ Et ils firent signe aux compagnons qui étaient dans l'autre
[barque
de venir à leur aide ;
et ils vinrent, et ils remplirent les deux barques,
au point qu'elles sombraient.
- ⁸ Ce que voyant, Simon Pierre
tomba aux genoux de Jésus, disant :
« Eloigne-toi de moi, Seigneur,
parce que je suis homme pécheur. »

présenté dans le supplément de Jean (xxi, 3-6), où les pêcheurs sont déjà au travail et reçoivent le conseil de jeter le filet en tel endroit. Ici l'auteur, ne dit pas « jeter » (Mc. i, 16, ἀμφιβάλλοντας, ou βάλλοντας ἀμφιβληστρον, Mt. vi, 18 ; Jn. xxi, 6, βάλετε... τὸ δίχτυον), mais « descendez » (χαλάσατε) ; il ne s'agit donc pas, comme dans Marc, d'un épervier jeté, mais d'un grand filet lentement descendu à l'eau et que l'on ne remonte pas dans la barque, mais que l'on ramène au rivage pour le vider. Ainsi l'entend le récit du quatrième évangile (Jn. xxi, 6-11 ; c'est la σαγήνη de Mt. xiii, 47). Pour faire bref, et trouvant peut-être un intérêt symbolique à mettre les poissons dans les barques, notre auteur voudra qu'on ait relevé le grand filet comme on aurait levé l'épervier : indice de combinaison rédactionnelle et de libre adaptation, plutôt qu'allusion à une espèce intermédiaire de filet que les apologistes modernes (cf. LAGRANGE, 157) ont découverte fort à propos pour justifier son procédé.

« Et répondant, Simon dit : « Maître. » — Titre donné plusieurs fois à Jésus dans notre évangile (ἐπιστάτης, est propre à Luc, où est évité ἄββει). — « En peinant toute la nuit nous n'avons rien pris ». — Chez Jean, ce détail appartient à la mise en scène : Pierre et ses compagnons ont jeté le filet toute la nuit sans rien prendre, quand Jésus, à l'aube, leur crie de jeter le filet à droite du bateau. Et le trait est beaucoup plus naturel ainsi que la réflexion de Pierre à l'heure tardive où elle se produit. — « Mais, sur ta parole, je lancerai les filets ». — Le « nous », dans la première partie de cette réponse,

⁹ Car de stupeur étaient saisis lui et ceux qui étaient avec lui, devant la quantité de poissons qu'ils avaient pris ;

montre que Simon n'est pas seul dans la barque, mais l'acte de foi qu'il prononce ensuite est fait en son nom personnel. Vu sa préoccupation desymbolisme, le narrateur a bien pu ne pas se souvenir que la nuit est le temps le plus favorable pour la pêche au filet. — « Et l'ayant fait », — Simon et ses auxiliaires — « prirent une grande quantité de poissons, mais leurs filets se rompaient », — menaçaient de se rompre. Le trait est pour introduire la seconde barque dans le récit de la pêche. — « Et ils firent signe aux compagnons qui étaient dans l'autre barque de venir à leur aide ». — L'autre barque était-elle restée au bord, ou bien a-t-elle suivi, par imitation, celle de Simon ? Il n'importe. On remarque tout exprès que les gens de l'autre barque étaient associés (*μετοχοι*) de Simon ; ils sont donc censés pêcher avec lui, et c'est pourquoi on leur fait signe d'approcher pour recueillir le poisson qui appartient à tous. La combinaison s'accorde avec le symbolisme de l'ensemble, mais non avec la donnée primitive de Marc, où Zébédée, ses fils et ses gens forment un groupe tout à fait distinct de Pierre et d'André. Notre auteur, du reste, ne nomme pas encore les fils de Zébédée, mais les gens de « l'autre barque ». — « Et ils vinrent, et ils », — les deux équipes de pêcheurs — « remplirent les deux barques au point qu'elles sombraient », — elles menaçaient de sombrer, comme naguère le filet menaçait de se rompre ; mais elles n'ont pas plus sombré que le filet ne s'est rompu.

« Or, voyant » — ce prodige, — « Simon-Pierre ». — On ne savait pas encore que Simon eût le sermon de Pierre, quine lui sera qu'ultérieurement attribué (VI, 4), et l'emploi du surnom pourrait être dû à l'influence de la source où l'évangéliste a puisé le récit de la pêche miraculeuse. — « Simon-Pierre tomba aux genoux de Jésus, disant : « Eloigne-toi de moi, parce que je suis un homme pêcheur, Seigneur ! » — Le discours n'est pas en exact rapport avec la situation. Le nom de « Seigneur » (*κύριε*), qui reviendra souvent dans l'évangile, témoignerait que Simon voit déjà en Jésus le Christ, et il paraît être ici par influence de la source. Pourquoi Pierre se déclare-t-il si grand pêcheur, et ce propos ne conviendrait-il pas au disciple que l'on dit avoir renié son maître ? Pourquoi ses compagnons, qui vont suivre Jésus comme lui, qui apparemment ne sont ni pires ni meilleurs que lui, n'en disent-ils pas autant ? L'auteur, pour donner une explication, veut imputer ce langage à la frayeur, et il n'explique rien. D'ailleurs,

¹⁰ et pareillement Jacques et Jean, fils de Zébédée, qui étaient compagnons de Simon.

Et Jésus dit à Simon : « N'aie pas peur ; désormais tu seras preneur d'hommes. »

¹¹ Et ayant amené les barques à terre, laissant tout, ils le suivirent.

comment Pierre a-t-il fait pour se mettre à genoux dans la barque surchargée de poissons, et comment a-t-il pu dire à Jésus des'éloigner ? Encore un indice de combinaison rédactionnelle : ce n'est pas dans la barque, c'est à terre que le récit primitif de la pêche faisait tenir les propos échangés entre Pierre et Jésus. C'est ce que l'on peut inférer aussi bien du récit johannique, bien que la conclusion primitive y ait été altérée par d'autres combinaisons (JN. XXI, 15-17, y a été en quelque façon substitué).

« Car la stupeur l'avait saisi, ainsi que tous ceux qui étaient avec lui, à cause de la pêche qu'ils avaient faite ». — Mais, s'il ne s'agissait que de poissons, un pêcheur de profession n'aurait probablement pas été si effrayé. A cet endroit seulement l'auteur s'avise qu'il est temps de mentionner les fils de Zébédée. — « Et pareillement Jacques et Jean, fils de Zébédée, qui étaient compagnons de Simon ». — Ici la surcharge est évidente, ces deux étant déjà compris parmi « ceux qui étaient avec » Pierre. C'est que, dans le récit primitif de la pêche miraculeuse, tout le groupe de pêcheurs, Pierre et ses compagnons, était dans une seule barque, la barque de Pierre. — « Et Jésus dit à Simon : « N'aie pas peur ». — Ainsi parlent les êtres surnaturels aux humains qu'ils favorisent de leurs apparitions et qui sont effrayés de leur approche (cf. I, 13,30 ; II, 10). — « Désormais tu seras preneur d'hommes ». — Marc (I, 17) disait « pêcheurs » ; notre évangéliste a préféré un terme qui garde l'idée de capture sans celle de pêche (ζωγρεῖν signifie « prendre vivant » et « sauver la vie », en faisant ressortir l'idée de vie. Ss. traduit assez exactement pour le sens : « Tu prendras des hommes pour la vie »).

« Et ayant amené les barques à terre, laissant tout, ils le suivirent ». — Les compagnons de Pierre se comportent comme si ce qui a été dit à Pierre les concernait : c'est sans doute que Pierre est, pour notre évangéliste comme pour les autres et déjà pour Paul, le représentant de l'apostolat primitif. Et tous sont dits « suivre » aussitôt Jésus, parce que telle est la conclusion des récits de vocation dans Marc. Seulement l'évangéliste a oublié ou négligé de dire combien étaient ceux

qui « suivirent » ainsi Jésus, et, sans le témoignage précis des deux autres synoptiques, on pourrait croire que le Christ emmène avec lui tout le personnel des deux barques, censé une seule équipe de pêcheurs sous la direction de Simon, et sans autre souci des poissons ramenés à si grand effort sur les barques : c'est que l'équipe de pêcheurs est en effet tout l'apostolat des premiers temps, en tête duquel on met Pierre, comme dans les Actes, et que les poissons figurent le monde à convertir.

L'on aura donc combiné en ce récit la vocation des disciples d'après Marc, récit déjà typique et symbolique à sa manière, où Jésus appelle souverainement ceux qu'il associe à son œuvre de salut, et une tradition, orale ou écrite, de pêche miraculeuse, car il paraît impossible d'attribuer (avec HOLTSMANN, *Johannes*, 225 ; WELLHAUSEN, 14) à l'évangéliste lui-même l'invention de la pêche miraculeuse, qui serait une simple allégorie construite sur la parole : « je vous ferai pêcheurs d'hommes ». Dans cette hypothèse, les incohérences de la narration devraient être moindres, puisque le rédacteur l'aurait conçue à sa guise. L'amalgame de deux sources écrites est de beaucoup l'hypothèse la plus vraisemblable ; et il est pareillement à présumer que le miracle de la pêche n'était pas originairement en rapport avec l'appel des premiers disciples mais avec la mission définitive des apôtres. Qu'un vieux conte de pêche miraculeuse ait été utilisé en cette occasion par la tradition chrétienne et adapté aux récits de visions, rien n'est plus vraisemblable ; mais c'est aller un peu vite et chercher un peu loin que d'alléguer à ce propos la représentation d'une pêche très hypothétiquement miraculeuse du héros babylonien Gilgamesch (GRESSMANN, *ap.* KLOSTERMANN, 431). Or il se trouve qu'une pêche miraculeuse est racontée dans l'appendice de Jean (xxi, 1. 14), associée à une apparition du Christ ressuscité. Les deux récits concordent pour l'essentiel et se fondent sur une tradition commune, sans que l'un dérive nécessairement de l'autre. La plupart des divergences qu'ils présentent s'expliquent par les retouches que les rédacteurs évangéliques ont dû introduire dans le thème traditionnel pour l'ajuster à l'ensemble de leur composition. Tout le préambule du présent récit, avec les deux barques, les pêcheurs nettoyant les filets, Jésus prêchant et donnant l'ordre d'avancer en mer, est pour l'avantage du symbolisme et pour le raccord soit avec le contexte, soit avec le récit de la vocation dans Marc. Dans le quatrième évangile, la pêche miraculeuse est tout à fait adventice ; elle est donnée en troisième apparition du Christ ressuscité, mais le rédacteur paraît l'avoir empruntée à une tradition où elle était conçue comme la première :

cela résulte du lieu, de la mise en scène et des sentiments attribués aux disciples (xxi, 11). Ainsi la présentait l'évangile de Pierre.

Il n'est pas téméraire de penser que cette apparition sur le lac est la vision de Pierre, ou qu'elle a été d'abord mise en rapport avec cette vision, la première apparition du Christ selon la tradition de Paul (I COR. xv, 5), et qu'elle pourrait avoir appartenu à la tradition de Marc sur la résurrection (cf. Mc. xiv 28 ; xvi, 7 ; Mt. xxvi, 32 ; xxviii, 7, 16 20 ; Lc. xxiv, 34). La tradition évangélique mettait la pêche miraculeuse en rapport avec la réhabilitation de Pierre, sa seconde vocation, ce qui fut, en réalité, sa vocation apostolique. Notre évangéliste, qui a supprimé volontairement toutes les apparitions galiléennes, n'aura pas voulu néanmoins laisser perdre l'incident de la pêche, et il aura trouvé bon de l'adapter à la vocation de Simon comme disciple, moins pour l'avantage de retenir le miracle, que pour la valeur symbolique du trait. Mais l'origine du récit explique la place prépondérante qui est faite à Simon. La métaphore du pêcheur d'hommes a pu y être associée dès le commencement ; le quatrième évangile la remplace par celle du pasteur universel (Jn. xxi, 15-17) ; notre rédacteur a développé le symbolisme de la pêche : Jésus dans la barque, instruisant les Galiléens, figure la prédication de l'Évangile aux Juifs ; l'ordre donné à Simon d'avancer en pleine mer, et la pêche abondante qui s'ensuit figurent la prédication aux païens ; la réflexion de Pierre sur l'inutilité du travail antérieur remplace une indication qui a pu originairement n'avoir pas de sens allégorique et marquer seulement une circonstance de la vision ; notre auteur doit y voir une allusion à l'insuccès de la prédication apostolique auprès des Juifs, et à l'initiative, par lui attribuée à Pierre dans les Actes (x), de la prédication aux Gentils.

Quelques-uns ont pensé voir dans la rupture du filet une allusion à la querelle qu'on dit avoir divisé l'Église primitive sur la question des observances légales : les gens de l'autre barque seraient les apôtres de Jérusalem, à qui Pierre ferait accepter le principe de la prédication aux Gentils (Act. xi, 1-18) ; la crainte qui envahit tous les pêcheurs serait la stupeur, tournée bientôt en admiration, qu'éprouvèrent les apôtres galiléens en apprenant les succès de Paul chez les païens (Gal. ii, 9 ; Act. xv, 1-35). Mais il est bien invraisemblable que l'évangéliste tienne à faire valoir en figure les tiraillements qu'il a tant atténués en les racontant. S'il dit que le filet se rompt, c'est afin de signifier l'énorme quantité des poissons, c'est-à-dire des croyants recrutés parmi les Gentils ; et si le rédacteur johannique a l'air de corriger cette indication, ce n'est pas pour effacer la trace de

- ¹² Et advint : comme il était en une des villes, se trouva un homme plein de lèpre, (qui), ayant vu Jésus, (et) tombant sur (sa) face, le pria disant : « Seigneur, si tu veux, tu peux me purifier. »
- ¹³ Et étendant la main, il le toucha, disant : « Je le veux ; sois purifié. » Et aussitôt la lèpre s'en alla de lui.

divisions auxquelles il n'a pas dû même songer, mais pour faire ressortir l'unité de l'Eglise symbolisée par lui dans le filet. La seconde barque est imposée par le récit de vocation : c'est pour l'amener que notre auteur suppose le filet prêt à se rompre. Ce qui est dit de la crainte éprouvée par tous les pêcheurs paraît imité du récit de la transfiguration (cf. ix, 34), ou interprété d'après ce récit, pour compléter le symbolisme du miracle. Cet effroi n'est pas très propre à symboliser les sentiments des anciens apôtres devant les succès de Paul. Il s'agit d'une crainte religieuse devant le miracle, c'est-à-dire, au fond, devant le succès de la prédication apostolique auprès des Gentils, sans égard particulier à Paul, Pierre étant par notre auteur le premier apôtre des païens. Comme le quatrième évangile, le rédacteur du troisième entend que le corps apostolique, présidé par Pierre, a été l'instrument providentiel de la conversion du monde. Dans cette élaboration du récit concernant la vocation des premiers disciples, comme dans celle du récit concernant la prédication de Jésus à Nazareth, l'on reconnaît l'esprit et les procédés du rédacteur des Actes.

XV. LE LÉPREUX

Ayant intercalé la vocation des disciples entre la tournée de prédication dans les villes galiléennes et la guérison du lépreux, notre évangéliste introduit celle-ci et rejoint Marc (I, 40) en disant : — « Et il advint, comme il était dans une des villes », — une de ces villes où l'on a dit plus haut qu'il était allé prêcher. Dans Marc le récit n'est pas localisé, et il fait en quelque manière double emploi avec ceux de la première journée à Capharnaüm. — « Se trouva un homme plein de lèpre ». — Marc : « un lépreux ». La formule de Luc est, dit-on plus énergique et plus technique ; elle paraît avoir été choisie surtout pour l'équilibre rythmique de la ligne où elle se trouve. — « Or, ayant vu Jésus », — cet homme, — « prosterné », — à la lettre : « tombé

¹⁴ Et il lui enjoignit de ne dire rien à personne,
 mais : « Va te montrer au prêtre,
 et offre pour ta purification ce qu'a prescrit Moïse,
 en attestation pour eux. »

¹⁵ Mais de plus en plus se répandait sa renommée,
 et des foules nombreuses se réunissaient pour l'entendre
 et se faire guérir de leurs maladies ;

¹⁶ mais lui se retirait dans les déserts et priait.

sur face », — « le pria, disant : « Seigneur, si tu veux, tu peux me purifier ». — Marc n'a pas « Seigneur » (cf. *supr.* pp. 171, 172). — « Et étendant la main », — Marc (1, 41) dit d'abord : « pris de compassion », — « il le toucha, disant : « Je le veux, sois purifié ». Et aussitôt la lèpre s'en alla de lui ». — Marc (1, 42) ajoute assez inutilement, à moins qu'il n'ait une arrière-pensée symbolique : « et il fut purifié ». — « Et il lui enjoignit de ne le dire à personne ». — Dans Marc (1, 43), Jésus parle sévèrement au lépreux et le met dehors ; notre auteur paraît supposer que la guérison a été faite dans un lieu public, probablement en pleine rue, ce qui rend assez superflue la défense de divulguer le miracle, mais dispense le narrateur de dire que la défense n'a pas été observée (Mc. 1, 45) ; le miracle est connu sans que le lépreux ait besoin d'en parler. — « Mais va te montrer au prêtre et offre pour ta purification ce qu'a prescrit Moïse », — afin que cela soit — « en attestation pour eux », — en témoignage officiel de la guérison vis-à-vis du public. Puisque Jésus prescrit à l'homme de se taire au sujet du miracle, la formule : « en témoignage pour eux », ne peut guère s'entendre (avec LAGRANGE, 164) d'un témoignage touchant le respect de Jésus pour les observances de la Loi. — « Et sa renommée », — en suite de ce miracle, — « allait croissant, et des foules nombreuses se réunissaient pour l'entendre et se faire guérir de leurs maladies ». — Dans Marc, Jésus, par suite de l'indiscrétion du lépreux, « ne pouvait plus entrer publiquement en ville » sans être assiégé par la foule qui sollicitait la guérison de ses malades. — « Mais lui se retirait dans les déserts et priait ». — Marc : « mais il restait dehors en des lieux déserts, et l'on venait à lui de toutes parts ». — L'évangéliste ne veut pas que Jésus se soit soustrait inutilement à l'empressement de la foule, ni que le désir d'y échapper ait été le seul motif de sa retraite. Le trait de la prière ne laisse pas d'avoir été emprunté à Marc dans le récit précédent (Mc. 1, 35), où notre auteur n'avait pas jugé à propos de l'utiliser.

¹⁷ Et advint, un certain jour, qu'il était à enseigner ;
 et étaient assis des pharisiens et des docteurs de la Loi,
 qui étaient venus de tous les bourgs de Galilée et de Judée,
 [et de Jérusalem ;
 et vertu de Seigneur l'incitait à faire guérison.

La guérison du lépreux est un miracle non localisé, symbolique, que l'on dirait accompli tout exprès dans le cadre de la Loi, et qui signifie ce qu'on a mis en termes exprès dans l'histoire du paralytique, à savoir la puissance de purification, de justification, qui appartient au Fils de l'homme, au Christ du mystère.

XVI. LE PARALYTIQUE

« Et il advint, un certain jour, qu'il était à enseigner ». — L'auteur ayant effacé antérieurement le soin que Jésus prenait de se cacher, s'abstient de dire, avec Marc (II, 1-2), que Jésus est rentré en secret à Capharnaüm, où il s'est vu de nouveau assiégé par la foule dans la maison de Pierre dès que sa présence a été connue. La guérison du paralytique va donc se passer dans un certain lieu, un certain jour (littéralement : « un des jours » ; cf. v, 12, « une des villes »), pendant la grande tournée de prédication que Jésus a commencée après les miracles de Capharnaüm (IV, 44). Peut-être l'évangéliste a-t-il craint d'enfermer la prédication de Jésus dans un cercle trop étroit. Comme il n'admet pas que le Christ se cache, il le montre dès l'abord enseignant, et, sans dire que Jésus est dans une maison, il lui donne pour auditoire, non une troupe vulgaire de capharnaïtes, mais des pharisiens et des scribes venus de toute la Galilée et la Judée, notamment de Jérusalem.

« Et il y avait assis » — devant lui — « des pharisiens et des docteurs de la Loi ». — La présence des scribes (νομοδιδάσκαλος, employé ici, éclaire le sens de γραμματεὺς, par lequel seront désignés ultérieurement les mêmes personnages ; LAGRANGE, 165) a été déduite du récit même, Marc (II, 6) la signalant un peu plus loin ; pour grossir l'auditoire notre auteur leur associe les pharisiens. — « Qui étaient venus de toutes les bourgades de la Galilée, de la Judée et de Jérusalem ». — Scribes et pharisiens sont censés venus de toute la Palestine, par anticipation de ce qu'on lit au chapitre suivant de Marc (III, 7-8), et avec exagération de cette donnée. Les scribes et les pharisiens ne forment pas deux catégories distinctes de personnes, car pharisien est un nom

¹⁸ Et se présentèrent des hommes portant sur lit un individu qui était paralysé ; et ils cherchaient à l'introduire et à le mettre devant lui.

¹⁹ Et ne trouvant pas moyen de l'introduire à cause de la [foule, étant montés sur le toit, à travers les tuiles ils le descendirent, avec la couchette, au milieu, devant Jésus.

de parti, docteur un nom de profession, et la plupart des scribes ou légistes étaient pharisiens ; mais on peut supposer que tous les pharisiens présents n'étaient pas docteurs. Quoi qu'il en soit, ces personnages n'auraient été qu'une minorité dans l'assistance populaire, et Marc dit : « quelques scribes » ; notre auteur a voulu donner au Christ un auditoire savant, et il parlera plus loin de la foule du peuple comme si elle était tout entière dehors, bien que cette foule représente en fait l'élément galiléen du rassemblement. Pour relever encore la mise en scène, le narrateur ajoute que Jésus était ce jour-là en veine d'action miraculeuse. — « Et vertu de Seigneur », — de Dieu, — « était à ce qu'il fit guérison » — Les guérisons se font par la vertu de l'Esprit divin qui est en Jésus et qu'on doit supposer plus agissante en certains moments. C'est la vertu qui le pousse à vouloir ces guérisons et qui les réalise. Une excitation particulière de cette vertu semblerait donc avoir été requise pour la cure extraordinaire qui va se produire. La leçon vulgaire : « et vertu de Seigneur était à les guérir » (substitution de αὐτοῦς à αὐτόν), outre qu'elle est moins autorisée en tradition textuelle, s'accorde mal avec le contexte, où il n'a encore été question que des pharisiens et des docteurs ; de plus elle paraît entendre de Jésus le mot « Seigneur » (κύριος), qui, sans article, est dans nos récits une désignation de Iahvé, conformément à l'usage des Septante.

Et arrivèrent des hommes » — dans Marc (II, 3) : « quatre », — « portant sur lit (κλίνη, plus loin κλινίδιον, au lieu du κράβαττον de Marc) un individu qui était paralysé (παρὰλελυμένος, plus médical, nous assure-t-on, que παραλυτικός ; mais la rythmique aussi s'en arrange mieux) et ils cherchaient à l'introduire », — dans la maison où l'évangéliste a négligé de dire qu'était Jésus, — « et à le mettre devant lui. Et ne trouvant pas moyen de l'introduire à cause de la foule ». — La répétition alourdit le récit ; mais il faut bien parler maintenant

- ²⁰ Et voyant leur foi, il dit : « Homme, te sont remis les péchés. »
- ²¹ Et se mirent à raisonner les scribes et les pharisiens, disant :
« Quel est celui-ci qui profère blasphèmes ? Qui peut remettre péchés, si ce n'est Dieu seul ? »
- ²² Mais Jésus, pénétrant leurs pensées, répondit et leur dit :
« Pourquoi raisonnez-vous en vos cœurs ? »
- ²³ Quel est le plus facile, ou de dire :
« Tes péchés te sont remis »,
ou de dire : « Lève-toi et marche » ?

de la foule, qui n'a pas été mentionnée d'abord. — « Etant montés sur le toit, ils le descendirent à travers les tuiles ». — Il semblerait que le rédacteur se figure le toit de la maison comme ceux de son pays, non pas en terrasse, mais en pente et couvert de tuiles ; mais ce peut être par inadvertance qu'il parle de tuiles (διὰ τῶν κεράμων suppose une opération plus simple que ἀπεστέγασαν τὴν στέγην.. ἐξορύξαντες, de Mc. II, 4 ; sur les maisons et toits de Palestine, voir KLOSTERMANN, 434 ; pour l'histoire ancienne de l'habitation, VINCENT, *Canaan*, 7088). — « Avec la couchette, au milieu » — de l'assistance, — « devant Jésus ».

« Et voyant leur foi, il dit : « Homme ». — Marc (II, 5) disait plus familièrement : « enfant ». — « Tes péchés te sont pardonnés ». Et les scribes et les pharisiens », — Marc (II, 6) : « quelques scribes », — « se mirent à raisonner, disant : « Qui est celui-ci, qui profère des blasphèmes ? » — Mise en phrase de Marc (II, 7) : « Comment celui-ci parle-t-il de la sorte ? Il blasphème ! » — « Qui peut remettre les péchés, si ce n'est Dieu seul ? » Mais Jésus, connaissant leurs pensées », — Marc (II, 8) : « connaissant par son esprit qu'ils raisonnaient ainsi en eux-mêmes », — « répondit, leur disant : « Qu'avez-vous à raisonner dans vos cœurs ? Quel est le plus facile, (ou) de dire : « Tes péchés sont pardonnés » ; ou de dire : « Lève-toi », — Marc (II, 9) ajoute : « prends ton lit », — « et marche » ? Mais pour que vous sachiez que le Fils de l'homme », — les trois synoptiques gardent fidèlement ce titre significatif, — « a pouvoir de remettre les

²⁴ Mais afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a pouvoir sur la terre de remettre péchés »,

Il dit au paralysé :

« Je te dis : Lève-toi,
et, prenant ta couchette,
va dans ta maison. »

²⁵ Et s'étant aussitôt levé devant eux,
prenant (le lit) où il gisait,
il s'en alla dans sa maison,
en glorifiant Dieu.

²⁶ Et stupeur s'empara de tous,
et ils glorifiaient Dieu ;
et ils furent remplis de crainte, disant :
« Nous avons vu merveilles aujourd'hui. »

péchés », il dit au paralysé : « Je te dis, lève-toi, prends ta couchette et va dans ta maison ». — La surcharge (Mc. II, 5 b-10) concernant le pouvoir qui appartient au Fils de l'homme de remettre les péchés n'a été atténuée ni dans Luc, ni dans Matthieu.

« Et s'étant levé à l'instant devant eux », — Marc (II, 12), qui pense à la foule, dit : « en présence de tous », rapportant cette indication à la sortie, — « prenant le lit où il gisait », — Marc : « son lit », — « il s'en alla dans sa maison, glorifiant Dieu ». — Notre auteur pense que le miraculé a dû louer Dieu ; Marc ne le dit que de la foule. — « Et la stupeur s'empara de tous, et ils glorifiaient Dieu, et ils étaient remplis de crainte ». — Membre de phrase qui vient en surcharge (il est omis dans Ss) et qui fait double emploi avec : « et la stupeur s'empara de tous » ; après : « ils glorifiaient Dieu », on n'attendrait que — « disant : « Nous avons vu des choses étonnantes aujourd'hui ». — Toutefois, étant donné que l'auteur n'a égard qu'à l'impression des scribes et des pharisiens, on peut se demander si la leçon du ms. D ne serait pas la meilleure : « Et ils furent remplis de crainte, disant : « Nous avons vu des choses étonnantes en ce jour », ce manuscrit n'ayant pas : « et la stupeur s'empara de tous et ils glorifiaient Dieu », qui pourrait avoir été ajouté d'après Marc. L'évangéliste n'aurait pas voulu que les pharisiens louassent Dieu du miracle, et ce serait pour ce motif, non pour ne pas laisser entendre que la guérison du paralytique fut le plus grand des miracles accomplis jusqu'alors par Jésus, qu'il aurait atténué les propos de la foule dans Marc : « Nous n'avons jamais rien de vu de pareil ». Mais la leçon du ms. D aurait l'in-

²⁷ Et après cela il sortit,
 et il remarqua un publicain nommé Lévi,
 assis au péage,
 et il lui dit : « Suis-moi. »

²⁸ Et quittant tout,
 (celui-ci) se leva (et) le suivit,

convénient de terminer le récit par une strophe incomplète ; il est donc probable que la donnée de Marc a été ici paraphrasée.

La guérison du paralytique a été conçue d'abord comme un miracle accordé à la foi. On y a, dans le second évangile, inséré tout un développement sur le pouvoir qu'a le Fils de l'homme de remettre les péchés, ce qui donne au récit le sens mystique qui semble appartenir à la guérison du lépreux et inaugure en même temps une série, artificiellement construite, de débats entre Jésus et les pharisiens. Ainsi complétée l'anecdote plaide, pour la communauté, le droit de remettre les péchés au nom de Jésus, et sans doute a-t-elle acquis sa forme définitive dans l'Eglise hellénochrétienne (entendre ici « Fils de l'homme » comme équivalant à « homme », et supposer les péchés remis au nom de Dieu, dans la communauté judéochrétienne, hypothèse envisagée par BULTMANN, 7, semble moins conforme à l'esprit du récit).

XVII. LÉVI. LES PUBLICAINS. LE JEUNE

« Et après cela il sortit ». — L'auteur suit Marc (ii, 13), ; mais « après cela il sortit » est plus vague encore que : « et il sortit de nouveau du côté de la mer » ; Marc ajoute que le peuple suivait Jésus et que Jésus l'instruisait. On peut croire que ces détails ont été omis ici parce qu'ils ont été anticipés au commencement du chapitre (v, 1). — « Et il vit », — il remarqua (ἐθεάσατο) — « un publicain nommé Lévi ». — Marc : « Et en passant, il vit (εἶδεν) Lévi d'Alphée ». Notre évangile omet comme superflu le nom du père et dit expressément la profession du personnage, que Marc jugeait suffisamment indiquée par ce qui suit. — « Assis au bureau du péage ; et il lui dit : « Suis-moi ». Et quittant tout, il le suivit ». — Ce ne doit pas être sans raison que Marc avait omis de dire : « et quittant tout », qui s'accorde mal avec la réception que Lévi va faire à Jésus dans sa maison ; mais ce serait sans doute apologiser contre l'évangéliste lui-même que de réduire (avec KLOSTERMANN, 435) l'abandon de « tout » à

²⁹ Et Lévi lui fit grand festin
dans sa maison.

Et il y avait foule nombreuse de publicains
et d'autres qui étaient avec eux à table ;

³⁰ et murmuraient les pharisiens et leurs scribes,
disant à ses disciples :

« Pourquoi avec publicains et pécheurs
mangez-vous et buvez-vous ? »

³¹ Et répondant, Jésus leur dit :

« Pas n'ont besoin
les bien portants de médecin,
mais les mal portants.

³² Je ne suis pas venu appeler justes
mais pécheurs à pénitence. »

l'abandon de la profession, avec la conservation de tout le reste. Marc s'intéressait au fait comme à une vocation de publicain ; notre auteur veut que cette vocation soit selon la règle de la perfection chrétienne, et l'on peut voir que Matthieu (ix, 9) y trouve une vocation d'apôtre. On ne saura jamais ce que fut cette vocation, ni même si elle fut réelle ; car elle pourrait être typique des recrues faites par le christianisme dans le monde des « pécheurs. »

« Et Lévi lui fit grand festin dans sa maison ». — Mise au net de Marc (ii, 15) : « Et il advint que (Jésus) se mit à table dans sa maison ». — « Et il y avait foule nombreuses de publicains et d'autres », — Marc : « et de pécheurs », — « qui étaient à table avec eux », — Marc : « avec Jésus et ses disciples ». La suite (v, 30) montre que notre auteur aussi suppose les disciples présents ; ainsi « avec eux » doit s'entendre de Jésus et de ses disciples attablés chez Lévi. Si l'évangéliste a évité de dire qu'il y eût des « pécheurs » à table avec Jésus, c'est, ou bien qu'il n'a pas compris la portée réelle de l'expression, ou plutôt qu'il a craint une méprise de ses lecteurs ; il ne mettra le mot « pécheurs » que dans la bouche des pharisiens. — « Et les pharisiens et leurs scribes », — c'est le même personnel que dans l'histoire du paralytique (v, 17) ; Marc (ii, 16) : « les scribes des pharisiens », — « murmuraient, disant à ses disciples : « Pourquoi mangez-vous et buvez-vous avec les publicains et les pécheurs ? » — Marc : « Il mange avec les publicains et les pécheurs ! » Dans Luc la critique s'adresse directement aux disciples, dont la présence n'avait pas été

³³ Mais eux lui dirent :

« Les disciples de Jean jeûnent fréquemment,
et prières ils font,
et pareillement ceux des pharisiens ;
mais les tiens mangent et boivent. »

mentionnée ; il va sans dire que le blâme atteint aussi bien Jésus, qu'il soit ou non compris dans le « vous » des interrogateurs. Jésus est même censé visé dans les disciples, puisque sa réponse ne disculpe que lui (du reste, la même critique l'atteindra directement dans xv, 2). — « Et répondant, Jésus leur dit : « Ce ne sont pas les gens sains qui ont besoin de médecin, mais les mal portants ». — C'est sur ce proverbe que l'anecdote, authentique ou non, a été construite (voir *Marc*, 93 ; BULTMANN, 8). L'historicité en paraîtra fort compromise si l'on veut bien considérer que l'application du proverbe convient assez mal à la circonstance du repas accepté. Et l'emprunt du dicton avec son application à la propagande évangélique pourrait venir de la tradition chrétienne. L'on trouve aux « sains » (ὕγιαινοντες) un air médical que n'ont pas les « robustes » (ισχυρόντες) de Marc ; le terme est sûrement plus précis et va mieux pour l'antithèse avec les « mal portants ». — « Je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs à la pénitence ». — En ajoutant ces mots : « à la pénitence », au texte de Marc (ii, 17), notre auteur atténue involontairement le sens théologique de l'appel, et très délibérément il le limite quant à son objet, qui est le repentir, condition du salut, et non le salut même. Aurait-il voulu distinguer deux genres de vocation, celle du commun et celle des disciples, à laquelle correspondrait le cas de Lévi (KLOSTERMANN, *loc. cit.*), il est permis d'en douter ; et l'addition : « à pénitence » est aussi pour un meilleur équilibre rythmique de la sentence.

Afin de rattacher plus étroitement le mot sur le jeûne au mot sur les pécheurs, notre auteur fait poser la question du jeûne par les mêmes interlocuteurs. — « Mais ils lui dirent ». — Ces quelques mots remplacent l'introduction un peu embarrassée de Marc (ii, 18) : « Et les disciples de Jean et les pharisiens étaient à jeûner, et on vint lui dire ». L'introduction a d'ailleurs été tirée de la parole même, et l'historicité en est encore moins garantie que l'authenticité de la parole. — « Les disciples de Jean jeûnent fréquemment ». — L'adverbe (πυκνά) est ajouté dans notre évangile, où la question du jeûne n'est pas posée à propos d'une occasion particulière. Cependant,

³⁴ Et Jésus leur dit :

« Pouvez-vous aux garçons de nocés,
tant que l'époux est avec eux,
imposer le jeûne ?

³⁵ Mais viendront des jours

où leur sera enlevé l'époux ;
alors ils jeûneront, en ces jours-là. »

comme la question est présentée de la même façon générale dans Matthieu (où plusieurs témoins ont aussi un adverbe, πολλὰ), il se pourrait que la question ait été conçue de la sorte dans la source primitive, où les jeûnes réguliers de la secte johannite auraient été mis en contraste d'une pratique chrétienne qui les ignorait. A l'égard de la coutume chrétienne nos textes sont contradictoires, celui-ci présentant la pratique du jeûne comme exceptionnelle, et le discours sur la montagne (Mt. vi, 16-18) la donnant comme aussi familière aux chrétiens qu'aux Juifs pharisiens ; peut être ne doit-on pas voir là deux étapes mais deux courants de la discipline primitive, le courant de l'observance juive l'ayant d'ailleurs assez vite emporté sur l'autre. — « Et font des prières ». — Autre addition, qui déränge l'équilibre de la question posée, vu que, dans le cas présent, il ne s'agit pas de prières ; mais l'indication vient ici en manière de prélude à ce qui sera dit plus loin (xi, 1) pour introduire l'oraison dominicale. — « Et pareillement ceux des pharisiens ». — Les pharisiens jeûnent, mais on peut douter que l'auteur les assimile aux disciples de Jean pour ce qui est des prières ; en tout cas, il ne pense plus qu'au jeûne en ce qu'il dit des disciples. — « Mais les tiens mangent et boivent » — Il est fort singulier que les disciples de Jésus soient seuls mis en cause, puisque Jésus, qui vit avec eux, ne jeûne pas plus qu'eux : ne serait-ce pas que, dans la réalité, cette parole sur le jeûne regarde la communauté chrétienne et a été conçue par elle ? La question comme elle est posée dans Marc, n'est pas pour infirmer cette hypothèse : « Pourquoi les disciples de Jean et les disciples des pharisiens jeûnent-ils et tes disciples ne jeûnent-ils pas ? » Et la réponse de Jésus n'y contredit point.

« Et Jésus leur dit : « Pouvez-vous faire jeûner les garçons de nocés », — littéralement : « les fils de la chambre nuptiale », — « tant que l'époux est avec eux ? ». — Marc (ii, 19), plus simplement : « Les garçons de nocés peuvent-ils jeûner », etc. Notre auteur omet comme inutile l'explication de Marc : « aussi longtemps qu'ils ont

³⁶ Et il leur dit aussi une parabole :
 « Nul ne coupe pièce sur habit neuf
 pour l'appliquer sur habit vieux ;
 autrement, le neuf on déchirera,
 et avec le vieux ne s'accordera pas
 la pièce (prise) du neuf.

l'époux avec eux, ils ne peuvent jeûner ». Il entend, comme Marc, « les garçons de noces » en désignation métaphorique des disciples, et l'époux est Jésus. Sans doute n'y a-t-il pas lieu de supposer derrière cette allégorie, toute chrétienne d'inspiration, une parabole évangélique où Jésus se serait comparé à un marié que les garçons de noces n'ont pas le droit d'abandonner pour se livrer au jeûne, comme les disciples de Jean séparés de leur maître. La comparaison serait aussi mal équilibrée que possible, vu que le ministère de Jésus n'avait rien des réjouissances nuptiales, et que le jeûne des disciples de Jean, non plus que celui des pharisiens, n'était pas une pratique de deuil pour la perte d'un maître, mais une pratique de pénitence. Le discours ne vise que la situation ordinaire des disciples, c'est-à-dire des chrétiens par rapport au Christ, situation qui les dispense du jeûne parce qu'ils sont avec l'époux mystique de l'Eglise, dans ses fêtes nuptiales, et n'ont pas lieu de se livrer à des exercices de pénitence. — « Mais viendront des jours où leur sera enlevé l'époux ; alors ils jeûneront en ces jours-là ». — Marc (11, 20) : « en ce jour-là ». Il est probable que les évangélistes ont en vue la commémoration de la passion par le jeûne pascal, non le jeûne hebdomadaire du mercredi et du vendredi, qui est entré dans la coutume chrétienne, mais que notre passage paraît ignorer. Marc disait : « ce jour-là », pensant au jeûne commémoratif de la mort du Christ ; Luc penserait à un jeûne de deux jours et dirait « ces jours-là », parce qu'il a égard à la prolongation du jeûne jusqu'à la nuit pascale. C'est ce jeûne de l'Eglise qui est compris en deuil de l'époux. La mise en scène de Marc laisse encore entrevoir que l'antithèse primitive était entre le jeûne de la secte johannite, aussi régulier que celui des pharisiens, et l'absence d'une telle pratique dans le milieu chrétien où la sentence a été élaborée comme instruction prophétique de Jésus (cf. BULTMANN, 8-9).

« Et il leur dit aussi une parabole ». — L'auteur de cette indication, qui manque dans Marc (11, 21), aura sans doute voulu faire entendre que les comparaisons qui suivent ne se rapportent pas tout à fait au même objet que le discours précédent et visent plus loin que la

- ³⁷ Nul non plus ne met vin nouveau en outres vieilles ;
 autrement, le vin nouveau rompra les outres,
 il se répandra et les outres seront perdues ;
 mais vin nouveau en outres neuves se doit mettre.
- ³⁸ Et nul, buvant du vieux, ne demande du nouveau ;
 Car on (se) dit : « Le vieux est bon. »

question du jeûne. — « Personne ne coupe une pièce à un habit neuf pour la mettre à un vieil habit ». — Modification arbitraire et peu réussie, pour conformer la comparaison de l'habit rapiécé de neuf à la comparaison des outres, de ce qu'on lit dans Marc : « Nul ne coud une pièce de drap non foulé sur un vieil habit ». Découper un habit neuf pour en raccommoder un vieux est une hypothèse absurde et qui n'était pas à envisager. — « Autrement, on déchire le neuf », — par cet étrange procédé, on perdrait l'habit neuf, sans améliorer pour autant le vieux, — « et la pièce du neuf ne s'accorde pas avec le vieux », — le morceau neuf jure avec le vieil habit. On ne voit pas très bien où va la comparaison ainsi modifiée, ni quel sens spécial l'auteur aurait pu y vouloir attacher ; rien n'invite à supposer qu'il ait voulu figurer le christianisme par un habit (HOLTZMANN, 337) de préférence à une pièce ; peut-être n'a-t-il pas voulu signifier autre chose que l'incomptabilité du neuf et du vieux en matière de religion. C'est ce qu'avait voulu déjà signifier Marc ; mais cette sentence et la suivante ne sont pas autre chose originairement que l'application, assez mal venue, de proverbes populaires, à la situation respective du christianisme et du judaïsme, application qui n'a pu être conçue que dans la tradition du christianisme déjà constitué.

« Et personne ne met de vin nouveau dans de vieilles outres ; autrement le vin nouveau fait éclater les outres, il se répand et les outres sont perdues ». — Marc (II, 22) : « et le vin est perdu ainsi que les outres ». — « Mais vin nouveau doit se mettre en outres neuves ». — Marc (mss. B S) : « mais vin nouveau pour outres neuves ». Dans la plupart des témoins notre évangile contient une troisième comparaison (qui manque dans ms. D. mss lat., Marcion) : — « Et personne, en ayant bu du vieux, n'en demande du nouveau ». — Le texte ordinaire ajoute ; « aussitôt », qui manque dans les meilleurs manuscrits (BSL). — « Car on dit : « le vieux est bon ». — C'est encore, à propos de vin, une façon de proverbe dont on ne voit pas bien l'application. Pas plus que dans les comparaisons précédentes il ne s'agit de justifier les sectateurs de Jean (comme plusieurs l'ont admis pour v, 36, 37-38, 39,

« Or advint, en sabbat,
 qu'il passait à travers blés ;
 et ses disciples arrachaient
 et mangeaient les épis,
 en les égrenant de leurs mains.

notamment HOLTZMANN, *loc. cit.*), et l'intérêt d'une telle justification échappe à l'historien. Ce pourrait être une autre manière de faire ressortir l'incomptabilité du vieux et du neuf, ceux qui sont à boire du vin vieux n'étant pas en goût d'en boire du nouveau, soit qu'ils jugent le vieux meilleur, soit, — si le vin nouveau doit s'entendre du vin doux qu'aimaient les anciens, — parce que leur palais en serait désagréablement affecté. Cette comparaison, qui tendrait à expliquer l'attitude des Juifs à l'égard du christianisme, aboutirait, en dépit de son auteur, quel qu'il soit, à la justifier. Il s'agit encore d'un dicton, maladroitement ajouté par le rédacteur évangélique, à ceux qui avaient été recueillis dans Marc (l'omission de v, 39 dans Marcion, etc., peut s'expliquer plus facilement que son interpolation dans le texte traditionnel).

XVIII. LE SABBAT

« Or advint, un jour de sabbat ». — Le texte ordinaire de Luc marque le jour : « le sabbat *second-premier* » (ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ) ; mais on a cherché vainement une explication satisfaisante de ce terme bizarre ; celle qui a eu depuis trois siècles la faveur des exégètes (encore KLOSTERMANN, 437), à savoir que ce sabbat serait le premier des sept comptés entre la pâque et la pentecôte, à partir du second jour de la semaine pascale, est gratuite et artificielle. Les plus anciens manuscrits (B L S, mss. lat.) n'ont pas cette indication, et il est permis d'y voir un accident de copie, mélange de gloses explicatives, le sabbat en question ayant été qualifié « premier » relativement à celui qui suit, et « second » relativement à celui dont il a été parlé auparavant (iv, 31). — « Qu'il passait à travers des blés ; et ses disciples arrachaient et mangeaient les épis, les égrenant dans leurs mains ». — Marc dit seulement : « et ses disciples se mirent, tout en marchant, à arracher les épis », parce qu'il va de soi et la suite de l'anecdote explique assez que c'était pour satisfaire leur faim ; ce qui importait à signaler est la violation du sabbat, laquelle consistait dans l'acte d'arracher les épis, non dans celui de les manger.

² Mais certains pharisiens dirent :

« Pourquoi faites-vous ce qui n'est pas permis en sabbat ? »

³ Et leur répondant, Jésus dit :

« N'avez-vous pas même lu ceci, que fit David,
quand il avait faim, lui et ceux qui étaient avec lui ? »

⁴ Comment il entra dans la maison de Dieu,
et, prenant les pains de proposition,
en mangea et en donna à ceux qui étaient avec lui,
bien qu'il ne soit pas permis d'en manger,
si ce n'est aux seuls prêtres ? »

⁵ Et il leur disait :

« Le Fils de l'homme est maître du sabbat. »

« Et certains pharisiens dirent : « Pourquoi faites-vous ». — Les pharisiens s'adressent aux disciples, mais c'est Jésus qui répondra. — « Ce qu'il n'est pas permis de faire les jours de sabbat ? ». — L'auteur a voulu que la critique fût faite à ceux qui commettaient le délit ; dans Marc (II, 26), c'est à Jésus que les pharisiens se plaignent : « Vois comme ils font le jour du sabbat ce qui n'est pas permis », ce qui amène plus naturellement la réponse. — « Et répondant, Jésus leur dit : « N'avez-vous pas lu ce que fit David quand il avait faim », — Marc (II, 25) : « quand il était dans le besoin et qu'il avait faim », — « lui et ceux qui étaient avec lui ; comment il entra dans la maison de Dieu », — notre évangéliste, comme Mathieu, omet ici la mention du « grand-prêtre Abiathar » (Mc. II, 26), qu'il n'a probablement pas lue dans Marc, — « et prenant les pains de proposition, en mangea et en donna aussi », — pour qu'ils en mangeassent pareillement, — « à ceux qui étaient avec lui, bien qu'il ne soit », — par la Loi, — « permis d'en manger qu'aux seuls prêtres ? » — Notre évangile omet le premier élément de la conclusion dans Marc (II, 27) : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat », soit que la profondeur n'en ait pas été comprise, soit que le principe ait paru susceptible d'applications abusives ou plutôt subversif de la Loi même, ce qui contrariait l'apologétique du rédacteur. — « Et il leur dit : « le Fils de l'homme est maître du sabbat », — il a la faculté d'en dispenser, comme il a celle de remettre les péchés. Conclusion qui ne s'accorde pas avec l'argument de la réplique aux pharisiens.

Le ms. D transporte cette conclusion après l'anecdote suivante (entre VI, 10 et II), et il insère ici une autre histoire sabbatique : — « Le

- ⁶ Or advint, en autre sabbat,
 qu'il entra dans la synagogue et enseigna.
 Et il y avait un homme là
 dont la main droite était sèche ;
⁷ mais les scribes et les pharisiens l'observaient,
 (pour voir) si en sabbat il faisait cure,
 afin de trouver, à l'accuser.

même jour, ayant vu un individu au travail le jour du sabbat », — indication nécessaire, mais qui dénonce la suture maladroite : « le même jour », comme ayant été pratiquée en vue de l'interpolation, — « il lui dit : « Homme, si tu sais ce que tu fais, bienheureux es-tu ». — Dans ce cas, l'homme est félicité pour ce motif, probablement, qu'il sait n'être pas obligé par la Loi, si un besoin exige qu'il travaille. — « Mais, si tu ne le sais pas, maudit tu es, et transgresseur de la Loi ». — On ne sait d'où vient ce trait, qui pêche un peu par subtilité ; peut-être est-ce cette subtilité même et aussi sa hardiesse qui l'ont empêché de s'enraciner dans la tradition évangélique ; son rapport avec la sentence de Marc : « Le sabbat a été fait pour l'homme », etc., omise dans le même manuscrit D, est assez frappant ; mais on remarquera que cette sentence n'a été reproduite ni dans Matthieu ni dans Luc ; c'est d'ailleurs une parole de sagesse juive, non proprement évangélique, dont se sera enrichi l'évangile de Marc (cf. BULTMANN, 65).

« Or advint, un autre jour de sabbat, qu'il entra dans la synagogue », — probablement la synagogue de Capharnaüm, — « et enseigna ». — Cette mise en scène éclaircit et précise Marc (III, 1) : « Et il entra une seconde fois en synagogue ». — « Et il y avait là un homme dont la main droite était desséchée ». — Marc : « qui avait la main desséchée ». Notre auteur veut savoir que c'était la main droite, comme il saura (XXII, 50) que l'oreille coupée au serviteur du grand-prêtre dans le jardin des Oliviers n'était pas l'oreille gauche. De telles précisions ne sont pas nécessairement d'un médecin. — « Et les scribes et les pharisiens l'observaient ». — Marc (III, 2) : « et ils l'observaient », vise les pharisiens de l'anecdote précédente ; notre auteur ramène les mêmes figurants que dans l'histoire du paralytique (V, 17, 21). — « Pour voir s'il ferait cure », — Marc : « s'il le guérirait », — « en jour de sabbat, afin de trouver à l'accuser ». — Marc : « afin de l'accuser ».

« Mais lui connaissait leurs pensées ». — Trait explicatif ajouté

⁸ Et lui connaissait leurs pensées,
et il dit à l'homme qui avait la main sèche :

« Lève-toi et tiens-toi au milieu. »

Et s'étant levé, il se tint (là).

⁹ Et Jésus leur dit : « Je vous demande
qu'est-ce qui est permis en sabbat, bien faire ou mal faire,
sauver une vie ou la détruire? »

¹⁰ Et les regardant tous à l'entour, il lui dit :

« Étends ta main. »

Or il le fit,

et sa main redevint saine.

¹¹ Mais eux furent remplis de fureur,
et ils s'entretenaient mutuellement
de ce qu'ils pourraient faire à Jésus.

par notre auteur (cf. IX, 47 ; XI, 17). — « Et il dit à l'homme qui avait la main desséchée : « Lève-toi et tiens-toi ». — Marc (III, 3) a simplement : « lève-toi », — « là au milieu » — de l'assistance. — « Et s'étant levé », — l'homme — « se tint » — là. Marc (II, 3) sous-entend l'exécution de l'ordre donné par Jésus. — « Et Jésus leur dit : « Je vous demande s'il est permis », — Marc : « Est-il permis », — « le jour du sabbat, de faire du bien ou de faire du mal, de sauver quelqu'un ou de le faire périr ? » — Ici notre auteur sous-entend ce que dit Marc (III, 4) du silence gardé par les pharisiens.

« Et les ayant regardés tous à l'entour », — Marc (II, 5) ajoute : « avec colère, tout affligé de l'endurcissement de leur cœur », — « il lui dit : « Étends ta main ». Or il le fit », — Marc : « Et il l'étendit », — « et sa main redevint libre ». — Notre auteur atténue ensuite l'indication de Marc (III, 6) touchant le complot ourdi contre Jésus par les pharisiens avec les hérوديens, trouvant probablement ce complot prématuré ; du reste, le rédacteur évangélique a mieux à dire sur la part qui revient à Hérode Antipas dans la passion du Christ. — « Mais eux furent remplis de fureur », — non seulement à cause du sabbat violé, mais parce qu'ils sont censés se regarder comme personnellement bravés, — « et ils s'entretenaient mutuellement de ce qu'ils feraient », — du mal qu'ils pourraient faire — « à Jésus ». — L'indication est vague à dessein quant aux résolutions.

Par elles-mêmes les deux anecdotes sabbatiques tendent à ridiculiser les pharisiens, qui aiment mieux laisser mourir les gens de faim ou faute de médecin, le jour du sabbat, que de permettre qu'on

¹² Or advint, en ces jours-là,
qu'il se rendit à la montagne pour prier,
et il passa la nuit à prier Dieu.

cueille ce jour-là quelques grains de blé, ou de soigner un malade. La première anecdote est bien conçue ; reste à savoir si ce ne serait pas un cas fictif, dont on aurait orné la biographie de Jésus ; du moins l'anecdote appartenait-elle déjà à cette biographie quand on y ajouta la conclusion : « Le Fils de l'homme est maître du sabbat », qui ne s'adapte pas au récit et montre en Jésus le maître de l'univers, placé au-dessus de toute loi. La seconde anecdote est un miracle de toute puissance qui pourrait avoir été inventé d'après un cas de l'Ancien Testament (1 Rois, XIII, 6) et quelque argument dans le genre de celui que fait valoir la précédente anecdote, par exemple la parole que Matthieu (XII, 11 ; cf. Lc. XIII, 15 ; XIV, 5) a insérée dans la relation de ce même miracle. Comme les anecdotes précédentes, ce sont morceaux d'apologie et de polémique du christianisme naissant contre le judaïsme officiel (cf. BULTMANN, 5, 7).

XIX. LES DOUZE

Le petit tableau qui, dans Marc (III, 7-12), sert de préambule à la vocation des Douze (Mc. III, 13-19), a été transposé dans Luc de façon à servir d'introduction au discours des béatitudes, et la vocation des apôtres est amenée d'abord. Cette transposition a dû être suggérée par la source à laquelle a été emprunté le discours. Une telle liberté dans l'utilisation des traits descriptifs ou de scènes entières montre bien que nos rédactions évangéliques ont beaucoup moins pour objet de raconter l'histoire du salut que de la figurer dans une sorte de drame mystique, où ce qui importe est la signification du tableau, non la réalité matérielle des faits.

« Or il advint, en ces jours-là, qu'il se rendit à la montagne pour prier ». — D'après le contexte de Marc (III, 13), Jésus « monte sur la montagne » pour se dérober à la foule et procéder librement à l'appel des Douze. Ici Jésus est censé avoir gagné la montagne pour prier, comme il fera dans Marc (VI, 46) après la première multiplication des pains ; — « et il passa la nuit à prier Dieu ». — Cette longue oraison fait pendant aux prières des communautés pour la désignation de leurs directeurs ou des missionnaires chrétiens (cf. Act. XIII, 2-3).

¹³ Et quand il fut jour,
il appela ses disciples,
et en ayant choisi parmi eux douze,
qu'il appela apôtres :

¹⁴ Simon, qu'il nomma Pierre,
et André son frère ;
Jacques et Jean,
Philippe et Barthélemy,

« Et quand il fut jour, il appela ses disciples », — il fit venir auprès de lui ceux qui avaient accoutumé de le suivre, afin de faire un choix parmi eux, une élection comparable à celles qui se faisaient dans les communautés chrétiennes. Il se peut que notre auteur ait ainsi compris Marc (II, 13) ; mais celui-ci, en disant que Jésus « appela auprès de lui ceux qu'il voulait », et (III, 14) qu'il en « établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher, avec pouvoir de chasser les démons », n'entend pas que le nombre des « appelés » ait été supérieur à celui des « institués » ; ce sont les mêmes qui sont « appelés » et « institués », l'accent étant mis sur la vocation : « Il appela ceux qu'il voulait ». Notre évangéliste n'attache pas autrement d'importance à la vocation spéciale des Douze, et il trouve à leur élection un sens par rapport au discours suivant, à la morale chrétienne, que les chefs des communautés ont charge d'enseigner. — « Et en ayant choisi douze, qu'il appela aussi », — par la même occasion, — « apôtres ». — Jésus ne se borne pas à faire le choix des douze, il leur donne un nom en rapport avec la fonction qu'il leur attribue. Ce trait remplace ce que dit Marc touchant la mission de prédicateurs et d'exorcistes qui doit être attribuée aux Douze. Mais le nom d'apôtres est un anachronisme en cet endroit ; Marc (VI, 7, 30) ne l'emploiera que plus tard ; et il n'a été réellement en usage qu'après la fondation de la première communauté. Originellement les apôtres, missionnaires itinérants du christianisme naissant, ne se confondent pas avec les Douze, qui ont été les chefs de la première communauté ; ceux-ci sont devenus les apôtres par excellence ; et la mission apostolique et le choix même des Douze semblent avoir été anticipés dans l'histoire de Jésus (cf. *Marc*, 24, 110). L'allusion que le début rédactionnel des Actes (1, 2) fait à cette scène d'élection donne à penser que les détails caractéristiques de notre récit, à moins que ce ne soit la scène tout entière, sont du rédacteur et non de Luc (voir *Actes*, 139).

- ¹⁵ Matthieu et Thomas,
 Jacques d'Alphée et Simon dit Zélote,
¹⁶ Jude de Jacques et Judas Iscarioth,
 celui qui a été traître,

La liste des apôtres forme une sorte de parenthèse dans la phrase qui introduit le discours des béatitudes, et l'on pourrait se demander si elle n'y a pas été surajoutée. — « Simon qu'il nomma Pierre ». — Jusqu'ici le nom de Simon a été employé (sauf v, 8, où l'on a « Simon-Pierre ») ; désormais ce sera « Pierre », et aussi dans les Actes (sauf xv, 14, le rappel du nom de Simon, sous la forme originale Siméon, dans le discours de Jacques). — « Et André son frère ». — Pour la mention d'André, la liste de Luc est conforme à celle de Matthieu, Marc (iii, 18) ne signalant André qu'après les fils de Zébédée. On le dit ici « frère de Pierre », parce qu'on ne l'a pas mentionné dans le récit de vocation. — « Jacques et Jean ». — Pas plus que Matthieu (x, 2) Luc n'indique le surnom de « Boanergès », attribué dans Marc (iii, 17) aux fils de Zébédée. — « Philippe et Barthélemy, Matthieu et Thomas, Jacques d'Alphée et Simon dit Zélote ». — Entre Jacques d'Alphée et Simon, Marc et Matthieu (x, 3) logent Thaddée, dont notre évangile ne parle pas et qui se trouve ici remplacé par le Jude ou Judas que nous allons voir accouplé au traître. « Simon le Zélote » est certainement celui que Marc et Matthieu appellent Simon le Cananéen. Notre évangile, ou plutôt la source dont il dépend pour cette liste, a traduit le surnom dont les deux autres synoptiques se sont bornés à transcrire la forme araméenne. Il paraît, en effet, certain que le surnom ne signifie pas « homme de Canaan », ni « homme de Cana » ou de « Canan », mais « zéléteur » ou « zélote », nom attribué, depuis la révolte de Judas le Galiléen, aux adversaires fanatiques de la domination romaine. La présence d'un ancien sicaire dans le groupe des premiers disciples n'a rien qui doive surprendre. — « Judas de Jacques et Judas Iscariote ». — De ce que le premier Judas remplace le Thaddée de Marc et de Matthieu, il ne suit pas que ce soit le même individu, Jude par son nom, Thaddée par son surnom. Il n'est pas probable non plus que notre évangile ait identifié Jacques d'Alphée à Jacques frère du Seigneur et qu'il voie dans Jude le frère de ce Jacques. « Jude de Jacques » signifie plutôt « Judas fils de Jacques », le nom du père étant mentionné pour différencier ce Judas du traître. — « Celui qui est devenu traître ». — Aucun des évangélistes n'oublie d'appendre au nom de

¹⁷ Et descendant avec eux, il se tint en lieu uni,
 ainsi qu'une foule nombreuse de ses disciples,
 et quantité grande de peuple,
 de toute la Judée et de Jérusalem,
 et du littoral de Tyr et de Sidon,
¹⁸ qui étaient venus pour l'entendre
 et être guéris de leurs maladies.

Et ceux qui étaient affligés d'esprits impurs étaient guéris,
¹⁹ et toute la foule cherchait à le toucher,
 parce que vertu de lui sortait,
 qui les guérissait tous.

ce Judas le souvenir de son forfait. Tous aussi transcrivent le surnom sans en indiquer le sens, que probablement ils ne connaissent pas. La liste des onze dans les Actes (I, 13) est conforme à la précédente, sauf pour la place attribuée à certains noms : « Pierre, Jean, Jacques, André, Philippe, Thomas, Barthélemy, Matthieu, Jacques d'Alphée, Simon le Zélote, Judas de Jacques ».

« Et étant descendu avec eux ». — Ayant interverti les descriptions de Marc, notre auteur fait descendre Jésus, afin d'amener la scène de miracles que Marc a placée près du lac, avant la vocation des Douze ; mais il ne le fait pas descendre jusqu'à la mer. — « Il prit place en un lieu uni ». — Le « lieu de plaine » (ἐπι τόπου πεδινοῦ) est pour placer aisément la multitude en vue du discours qui va s'ajuster à la scène de miracles. Inutile de se demander si cette plaine ne pourrait pas être un plateau à mi-côte ; le narrateur place le discours au bas de la montagne, et d'ailleurs ce discours n'a été prononcé nulle part. Noter que les détails donnés par Marc (III, 7-9) touchant l'affluence de la foule auprès de la mer, et l'emploi de la barque, ont été anticipés (V, 3) pour la pêche miraculeuse, et que notre auteur évite les répétitions. Ou bien il n'aura pas eu l'idée de mettre sur la montagne, comme Matthieu, le discours des béatitudes, ou bien cette idée ne lui aura point agréé. — « Ainsi qu'une foule nombreuse de ses disciples ». — On a pu voir (VI, 13) que de nombreux disciples avaient suivi Jésus sur la montagne. — « Et une grande multitude de peuple ». — Il semblerait que la foule du peuple est aussi descendue avec Jésus, bien que l'évangéliste veuille signifier le contraire, Jésus trouvant la foule au bas de la montagne : c'est que l'on rejoint ici Marc, où la foule entoure le Christ avant qu'il monte. Ainsi la transposition, attestée par la comparaison des textes et par l'embarras de

²⁰ Et lui, ayant levé les yeux
sur ses disciples,

Disait : « Bienheureux (êtes-vous), pauvres,
parce que vôtre est le royaume de Dieu.

cette transition, n'a pas eu d'autre objet que de préparer un grand auditoire pour le discours qui va venir. — « De toute la Judée et de Jérusalem, et du littoral de Tyr et de Sidon ». — S'il n'est pas question, comme dans Marc (III, 8), de la Galilée, de l'Idumée, de la Pérée, c'est que notre auteur entend par Judée la Palestine entière (cf. I, 5 ; IV, 44) ; et c'est pourquoi il dit : « toute la Judée ». — « Qui étaient venus pour l'entendre et se faire guérir de leurs maladies ». — Comprendons que, dans la foule de ceux qui étaient accourus pour entendre, il y avait beaucoup de malades qui étaient venus ou qu'on avait amenés en vue de leur guérison.

« Et ceux que tourmentaient des esprits impurs étaient guéris ». — Ici encore (cf. IV, 41) les possédés sont compris parmi les malades. Notre auteurs s'abstient de dire, avec Marc (XIII, 11-12), que les démons criaient que Jésus était le Fils de Dieu, et qu'il les faisait taire : ce serait répéter ce qu'il a déjà dit (IV, 41). — « Et toute la foule », — on est tenté d'ajouter : « des malades », mais l'auteur pourrait avoir voulu signifier un empressement universel, chacun espérant de l'atouchement du thaumaturge un avantage pour sa santé, — « cherchait à le toucher parce qu'une vertu sortait de lui, qui les guérissait tous » — selon qu'ils avaient besoin de guérison. Redressement et explication de ce qu'on lit dans Marc (III, 10) : « Car il guérissait beaucoup de gens, en sorte que tous ceux qui étaient affligés de maladies se jetaient sur lui pour le toucher ». — L'auteur emprunte à Marc le trait des guérisons par attouchement ; mais il ajoute une explication scolastique plutôt que savante du fait : la vertu guérissante qui sortait de Jésus. Il est parlé ailleurs (V, 7 ; VIII, 46) de cette vertu guérissante, et le trait est caractéristique de notre évangile.

XX. LA MORALE ÉVANGÉLIQUE

« Et lui, ayant levé les yeux sur ses disciples, dit ». — Dans Luc, comme dans Matthieu (V, 1), Jésus est entouré de ses disciples, qui forment comme un premier rang d'auditeurs à qui le discours est adressé directement ; mais, dans Matthieu, les disciples sont les Douze ; ici, ce sont les Douze et le grand nombre de disciples (VI, 13, 17)

parmi lesquels les Douze ont été choisis. Dans les deux évangiles la formule d'introduction est plus solennelle que pour les discours ordinaires : selon Matthieu, Jésus s'assied devant la foule comme le docteur du monde, « il ouvre la bouche » pour instruire les hommes touchant la volonté de Dieu; dans Luc, où le discours se tient en rase campagne, Jésus est debout (ἐστῆ, vi, 17), l'auteur ayant songé probablement que, pour parler à une foule innombrable réunie dans une plaine, l'orateur ne pouvait pas être assis; mais il le montre entouré de nombreux disciples et d'un peuple considérable; quand le Christ commence à parler, il lève les yeux vers les disciples parce que, dans la réalité, c'est à eux seuls que le discours est destiné. Et ce doit être aussi bien aux disciples seuls que s'adressait le discours dans sa rédaction première; de là vient qu'il sont restés dans nos évangiles les véritables auditeurs. [La mise en scène a été obtenue par la combinaison de Marc (iii, 7-12) avec le recueil de discours.] Toutefois, comme la mise en scène a perdu presque tout son intérêt dans Luc, on pourrait se demander s'il n'a pas existé une source intermédiaire où le discours était déjà pourvu d'une introduction assez développée et dont Marc lui-même se serait inspiré, bien qu'il ne rapporte pas le discours. Si le discours n'est pas entièrement dominé par la perspective du prochain règne de Dieu, s'il contient une instruction morale applicable à la vie courante des premières communautés, c'est qu'il a été composé en regard de cette vie et que même les sentences avec lesquelles on l'a construit avaient été pour la plupart, sinon toutes, conçues ou recueillies dans les mêmes conditions; sentences et discours sont dans l'esprit de Jésus, mais il n'est pas autrement facile d'y reconnaître les éléments qui ont pu appartenir à son enseignement.

Il importe assez peu que la même instruction soit dans Matthieu un discours sur la montagne et dans Luc un discours en plaine, puisque cette instruction commence de la même façon dans les deux évangiles, par les béatitudes (Mt v, 3-12; Lc vi, 20-26), qu'elle a dans les deux une même conclusion, la parabole des deux Maisons (Mt. vii, 24-27; Lc. vi, 47-49), et que les sentences que notre évangile met dans l'intervalle se retrouvent, à de minimes exceptions près, dans Matthieu. Les variantes de détail dans les parties communes tiennent à la liberté de la rédaction et aux préoccupations diverses des écrivains, c'est-à-dire des milieux chrétiens où les diverses rédactions ont pris leur forme traditionnelle. La différence la plus importante, celle qui porte sur la quantité des sentences insérées dans le discours, tient à ce que le discours primitif a été augmenté

- ²¹ Bienheureux, (vous) qui avez faim maintenant,
parcé que vous serez rassasiés.
Bienheureux, (vous) qui pleurez maintenant,
parce que vous rirez.

dans Matthieu au moyen de sentences importées d'ailleurs, et plutôt diminué dans Luc par omission de certains morceaux. Le troisième évangile a moins de goût que Matthieu pour les groupements artificiels sur lesquels se fondent les grands discours de celui-ci. Tandis que Matthieu a pensé écrire un traité complet de la justice chrétienne, promulgué par le Christ sur une sorte de Sinaï, notre évangéliste n'a guère voulu donner qu'une large exhortation pour encourager les disciples de l'Évangile parmi les difficultés de leur existence, et pour leur recommander la pratique de la charité. La promesse des béatitudes (vi, 20-23) se complète de menaces (vi, 24-26) à l'adresse de ceux qui prennent leur bonheur en ce monde. Le développement antithétique sur l'Évangile et la Loi (Mt. v, 17-48) n'a pas été conservé, bien que l'auteur paraisse l'avoir connu, du moins en partie (cf. xvi, 17-18) ; il n'en retient que la leçon de la charité (vi, 27-36). L'instruction sur les trois œuvres de la justice (Mt. vi. 1-6, 16-18), où Matthieu a intercalé l'oraison dominicale, est pareillement omise, peut-être ignorée. La défense de juger et les sentences connexes (vi, 37-38) se rattachent assez naturellement aux préceptes concernant la charité, mais l'évangéliste a voulu introduire, entre cette leçon et l'avertissement contre les abus de la correction fraternelle (vi, 41-42), les sentences sur l'aveugle qui en conduit un autre et sur le rapport de disciple à maître (vi, 39-40). Le discours s'achève, comme dans Matthieu, par des considérations sur le témoignage que les paroles fournissent touchant le caractère des personnes (vi, 43-45), et sur la nécessité, pour être sauvé, de mettre en pratique la parole du Christ. Dans les parties communes, notre évangile paraît avoir gardé plus exactement que Matthieu, sinon le vocabulaire de la source, du moins le parallélisme sémitique des sentences dont était composée la rédaction relativement primitive qui est à la base de Matthieu et de Luc, et qui était déjà par elle-même une compilation de sentences originairement détachées (cf. WELLHAUSEN, 24).

Le discours primitif débutait par les quatre béatitudes qui sont dans Luc ; mais l'apostrophe directe n'est pas dans le style ordinaire des béatitudes, et Matthieu (v, 3-12) ne l'a que pour la dernière, où elle était de nécessité ; elle aura donc été adoptée ici pour l'effet oratoire et pour l'unité de l'ensemble (cf. LAGRANGE, 186) ; mais par l'addition

²² Bienheureux serez-vous quand les hommes vous haï-
ront,
quand ils vous excommunieront et vous outrageront,
et qu'ils proscrirent votre nom comme mauvais, à cause du Fils
[de l'homme,

des quatre « malheur ! », le Christ cesse de parler en prophète ; on dirait qu'il est déjà juge et qu'il distribue aux pauvres d'une part, aux riches de l'autre, le sort qu'ils méritent. — « Heureux » êtes-vous, « pauvres, parce que le royaume de Dieu est à vous ! » — Notre évangile dit constamment « royaume de Dieu » là où Matthieu dit « royaume des cieux » : ce sont formules équivalentes pour le sens. Quant au mot « pauvre », on sait que, dans l'acception biblique, il ne s'entend pas simplement de l'indigence et que les pauvres de Dieu sont aussi bien ses fidèles et ses protégés. — « Heureux » vous « qui êtes maintenant affamés, parce que vous serez rassasiés ». — Le « maintenant » est ajouté dans notre rédaction pour accentuer l'antithèse ; mais l'idée primitive est celle d'une indigence réelle, comme dans la première béatitude ; et il en va de même pour le rassasiement, qui sans doute n'est pas à prendre dans un sens tout matériel, mais qui ne signifie pas davantage une félicité purement spirituelle. — « Heureux » vous « qui pleurez maintenant, parce que vous rirez ». — Même remarque à propos de « maintenant ». Matthieu (v, 4) : « Heureux les affligés (πενθοῦντες) parce qu'ils seront consolés » (παρακληθήσονται). L'antithèse des pleurs (κλαίοντες) et du rire (γελάσετε) est peut-être pour accentuer celle de l'affliction et de la consolation ; en tous cas, dans la source il s'agissait plutôt d'afflictions extérieures, comme l'entend notre auteur ; mais le rire tendrait à obscurcir le côté spirituel de la consolation.

« Heureux serez-vous quand les hommes vous haïront », — Matthieu (v, 11) : « Quand on vous outragera » — « quand ils vous excommunieront », — Matthieu : « qu'on vous persécutera ». — Sans doute ne s'agit il pas spécialement de l'excommunication synagogale, mais d'une mise au ban de la société, qui est aussi bien en rapport avec la situation des chrétiens devant l'opinion païenne (cf. LAGRANGE, 188). — « Qu'ils vous outrageront et rejetteront votre nom comme mauvais à cause du Fils de l'homme ». — Matthieu : « et qu'on dira toute sorte de mal contre vous, mensongèrement, à cause de moi ». Sauf le « mensongèrement », qui est peut-être surajouté, le texte du premier évangile semble primitif relativement à celui du troisième, dont les

23 Réjouissez-vous en ce jour-là et exultez :
c'est que votre récompense est grande dans le ciel ;
car ainsi leurs pères traitaient les prophètes.

précisions sont plutôt intentionnelles. Le « nom » dont parle Luc est le nom chrétien. Peut-être le « rejet » du nom (ἐκβίλωσιν) n'implique-t-il pas seulement le sens général de mépris, mais le sens plus particulier de nom condamné, parce que la secte qui le porte n'a pas officiellement le droit d'exister ; les « chrétiens », les gens du Christ, veraient ainsi leur nom condamné « à cause du Fils de l'homme ». L'emploi de la formule « Fils de l'homme », au lieu du pronom personnel, montre que les évangélistes ne se sont pas fait scrupule de s'en servir, pour rehausser le discours, en des endroits où leurs sources ne la contenaient pas. Il n'est pas autrement clair que les premières béatitudes aient été conçues indépendamment de la dernière. L'ensemble du morceau pourrait donc avoir été construit dans les tout premiers temps du christianisme, devant l'hostilité juive, dans l'esprit de l'Évangile primitif et en regard d'Isaïe (LXI, 1).

« Réjouissez-vous en ce jour-là ». — « En ce jour-là » manque dans Matthieu (v, 12) et a été ajouté dans Luc, comme plus haut les « maintenant ». — « Et tressaillez d'allégresse, car votre récompense est grande au ciel ». — Matthieu : « aux cieux ». — « C'est, en effet de cette façon que leurs pères ont traité les prophètes ». — Matthieu : « Car c'est ainsi qu'on a persécuté les prophètes qui furent avant vous ». La formule de Matthieu doit être celle de la source, où les Juifs persécuteurs n'étaient pas encore considérés comme un peuple étranger, et notre auteur paraît s'être inspiré de l'invective contre les pharisiens (xi, 47-51, cf. HARNACK, *Sprüche*, 39). L'incohérence qui résulte de ce que les persécuteurs des chrétiens sont maintenant « les hommes » (vi, 22) en général, et non seulement les Juifs, fils de ceux qui ont tué les prophètes, est impossible à réduire.

Ainsi les quatre béatitudes de Luc ne font pas valoir comme celles de Matthieu les qualités morales qui caractérisent les disciples de l'Évangile ; elles décrivent la situation de ceux-ci à l'égard du monde. Ils sont considérés comme actuellement et réellement pauvres, affamés, affligés, persécutés. Cette situation n'exclut pas, elle implique plutôt l'esprit de pauvreté spirituelle ; et la récompense promise, même exprimée dans les termes de rassasiement et de rire, n'est pas d'ordre vulgaire : on veut signifier que les joies du royaume de Dieu compenseront de toutes manières les privations et les souffrances du temps présent.

- ²⁴ Mais malheur à vous, riches,
parce que vous avez reçu votre consolation.
- ²⁵ Malheur à vous qui êtes repus maintenant,
parce que vous aurez faim.
Malheur à vous qui riez maintenant,
parce que vous serez affligés et que vous pleurerez.

Aux quatre promesses s'opposent dans notre évangile quatre menaces, ou quatre malédictions, qui semblent calquées sur les quatre béatitudes, et qui, nonobstant le parallélisme voulu avec celles-ci, sont, par un mouvement oratoire, censées dites pour des absents (cf. VI, 27). La dépendance de ces malédictions à l'égard d'Isaïe (LXV, 13-14) n'est pas très frappante et pourrait même être contestée, les malédictions étant bien dans le style de l'Ancien Testament, mais plutôt démarquées directement des béatitudes auxquelles on a voulu les opposer.

« Mais malheur à vous, riches, parce que vous avez reçu votre consolation ! » — On remarquera l'artifice du « mais » (πλήν, expression fréquente dans notre évangile), pour rattacher les quatre menaces aux quatre béatitudes. « La consolation » (παράκλησις) n'est peut-être pas le mot qu'on aurait attendu, si ce mot ne faisait écho aux « consolés » de la troisième béatitude, où notre évangéliste ■ substitué le rire à la consolation. Le royaume de Dieu est pour ceux qui sont pauvres de biens temporels et riches de vertus; il n'est pas pour ceux qui sont riches des biens de ce monde et indifférents aux biens spirituels. Les hommes qui n'apprécient que le bonheur terrestre n'ont pas droit à une autre récompense, et puisqu'ils ont reçu la leur, ils ne peuvent prétendre à celle des justes. Mais, dans l'autre vie, privés de la récompense des saints, ils manqueront aussi de ce qui faisait leur bonheur sur la terre : ce sera leur tour d'être pauvres, d'avoir faim, de pleurer, de ressentir en supplice éternel toutes les douleurs qu'ils fuyaient en ce monde (cf. XVI, 25). — « Malheur à vous qui êtes rassasiés maintenant, parce que vous serez affamés ». — On a ici comme le renversement de la deuxième béatitude, et l'on peut soupçonner aussi que la rédaction des béatitudes a été quelque peu arrangée en prévision de ces menaces. — ■ Malheur à vous qui riez maintenant, parce que vous serez affligés et que vous pleurerez ! » — « Vous pleurerez » (κλάσσετε) répond aux « pleurants » de la troisième béatitude, mais ne dirait-on pas que l'évangéliste dit d'abord : « vous serez affligés »

²⁶ Malheur, quand diront bien de vous tous les hommes ;
car ainsi leurs pères traitaient les faux prophètes.

(πενθήσετε), parce qu'il lisait dans la source « les affligés », comme Matthieu, et non « les pleurants ».

« Malheur (à vous) quand tous les hommes parleront en bien de vous ! Car c'est de cette façon que leurs pères », — les pères des Juifs, comme dans la béatitude correspondante, — « traitaient les faux prophètes ». — Mais dans cette menace, plus encore que dans les précédentes, on sent l'artifice de la rédaction. Cette menace, en effet, ne peut pas s'adresser aux riches visés dans les trois premières, à moins que ces riches, qui ne peuvent être des disciples de Jésus, ne soient de mauvais chrétiens, contemporains de l'évangéliste, largement pourvus des biens de ce monde et en jouissant comme des païens. S'il s'agissait d'auditeurs de Jésus non convertis à l'Évangile, pourquoi leur recommanderait-on de ne pas se mettre dans le cas des faux prophètes ? Il n'y a pas de rapport entre la situation de ceux-ci et celle des scribes et des pharisiens. Le discours s'adresse à des gens qui font profession de la foi évangélique, et même à des chefs de communauté ou à des missionnaires, plutôt qu'à de simples fidèles, puisqu'on peut les comparer aux prophètes de l'ancien temps. Si l'on veut qu'au moins les trois premières menaces s'adressent réellement à des Juifs non croyants, auditeurs de Jésus, le discours sera fort incohérent. Tout s'explique si l'on se place au point de vue de l'évangéliste, qui a beaucoup moins songé aux auditeurs du Christ qu'à ses propres lecteurs. Ceux qu'il menace ne sont pas les persécuteurs de l'Église, mais les gens du monde et les chrétiens qui entrent dans leurs sentiments.

Ainsi les quatre malédictions sont une pièce artificielle et rapportée. La reprise, curieuse par sa naïveté : « mais je vous dis à vous qui m'écoutez », par laquelle l'interpolateur s'efforce de reprendre le point de vue historique du discours, en fournirait encore, s'il en était besoin, la preuve péremptoire ; ce qui précède n'a pas été dit pour ceux que la source présentait comme auditeurs de Jésus. On a vu plus haut (III, 10-14) l'enseignement de Jean complété par un procédé aussi libre ; la rédaction de notre évangile ne s'est pas contentée davantage des données antérieures touchant l'enseignement de Jésus, et le discours prêté au Christ dans la synagogue de Nazareth (IV, 18-19, 21, 23-27) en était déjà la preuve. Le cas présent n'est pas moins significatif. Mais l'auteur de ces amplifications ne doit pas être Luc, c'est l'hagiographe qui a refondu et surchargé les récits.

²⁷ Mais à vous qui écoutez je dis :

Aimez vos ennemis,

faites du bien à ceux qui vous haïssent,

des Actes, y ajoutant de nombreux discours, c'est celui qui a mis en tête du premier livre à Théophile la légende de l'enfance, et remanié les indications de Luc touchant les commencements du ministère galiléen.

« Mais je dis à vous qui entendez ». — Ceci équivaut à reconnaître que ce qui précède n'a pas été dit pour les auditeurs de ce qui va suivre, et auxquels ont été adressées d'abord les béatitudes, c'est-à-dire les vrais croyants ; il est clair aussi que pareille introduction ne peut venir que d'un compilateur ou d'un rédacteur maladroit dans ses combinaisons littéraires. Il serait parfaitement arbitraire de supposer que les riches, objet des malédictions, sont les ennemis qu'il faut aimer, ou bien que les écoutants sont les auditeurs dociles et attentifs, mis en contraste avec les riches qui sont incrédules, ce qui rendrait la transition logique : elle serait logique, en effet, mais superficiellement, et, à supposer que l'évangéliste ait perçu quelque chose de ces subtilités, elle n'en resterait pas moins une transition rédactionnelle pour rejoindre la perspective originelle du discours qui avait été rompue par l'intrusion des quatre « malheur ! ». Les sentences concernant l'amour des ennemis et la patience ou la bienfaisance étaient, dans la source, amenées autrement que dans notre évangile. Car deux séries de sentences constituent ici le fond commun de Matthieu (v, 38-42, 43-48) et de Luc (vi, 27-36). Notre évangile a mêlé ensemble les deux séries, intercalant les leçons de patience et de complaisance dans l'autre série, en sorte que le tout devient une exhortation à l'amour des ennemis ; mais les conseils de patience restent donnés au singulier, entre les conseils de charité qui sont donnés au pluriel, comme les uns et les autres sont dans Matthieu, d'après la source ; et la sentence concernant l'obligation de traiter les autres comme on veut être traité soi-même (Mt. vii, 12) a été amenée après les conseils de patience, pour servir de transition aux derniers conseils de charité, si bien que tout l'arrangement de ce passage est artificiel. La combinaison vient de celui qui a inséré les menaces après les béatitudes, et on pourrait le soupçonner d'avoir supprimé délibérément les sentences que la source et, d'après la source, Luc lui-même plaçaient entre les béatitudes et ces leçons concernant le devoir de la patience et l'amour des ennemis. On peut toutefois douter que Luc ait trouvé dans la source et que la rédaction ait trouvé dans Luc les préceptes de la morale chrétienne déjà mis en

²⁸ bénissez ceux qui vous maudissent,
priez pour ceux qui vous calomnient.

²⁹ A qui te frappe sur une joue,
présente aussi l'autre;
et à qui te prend le manteau,
ne refuse pas non plus la tunique.

³⁰ A quiconque te demande donne,
et à qui prend ce qui t'appartient ne réclame pas.

rapport avec les prescriptions mosaïques dont la relation de Matthieu les présente comme le perfectionnement. La reprise : « Mais je dis à vous qui écoutez » (ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν) peut être, mais elle n'est pas nécessairement un écho involontaire de la formule : « Vous avez entendu qu'il a été dit » (ἠκούσατε ἐπι ἐρρέθη, Mt v, 38, 43). D'ailleurs, l'opposition établie entre la morale juive et la morale chrétienne devait être assez déplaisante au rédacteur, qui enseignerait plutôt l'identité; si Luc avait ici au moins une partie des antithèses qui sont dans Matthieu, le rédacteur a mieux aimé les supprimer (xvi, 17-18, en est un débris qu'il aura transposé en faisant valoir la permanence de la Loi). Le discours, tel qu'il est construit maintenant, contient, après les béatitudes et les malédictions, une partie gnomique (vi, 27-38) et une partie parabolique (vi, 39-49), distinguées chacune par une courte formule d'introduction, apostrophe aux auditeurs pour la première, remarque du narrateur pour la seconde.

Ramenant à l'idée de charité les préceptes de l'abnégation, l'évangéliste commence par prescrire l'amour des ennemis : — « Aimez vos ennemis » ; — mais il ne se borne pas à recommander, avec Matthieu (v, 44), de prier pour eux, il prescrit d'abord deux autres actes de charité, la bienfaisance et la bénédiction : — « faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent », — empruntés peut-être à la parénèse chrétienne (cf. Rom. xii, 14 ; I Cor. iv, 12 ; I PIER. ii, 23). — « Priez pour ceux qui vous calomnient ». — Matthieu (v, 44) : « pour ceux qui vous persécutent ».

Ainsi sont amenées les sentences concernant la façon de supporter les mauvais traitements et les exigences d'autrui. — « A qui te frappe sur une joue, présente aussi l'autre ». — Matthieu (v, 39) : « Si quelqu'un te soufflette à la joue droite ». Notre évangéliste a pu penser que l'insulteur, se servant de la main droite, frapperait plutôt la joue gauche pour commencer ; mais peut-être aussi n'a-t-il fait que suivre

³¹ Et comme vous voulez que vous traitent les hommes,
Ainsi traitez-les.

³² Et si vous aimez ceux qui vous aiment,
quel gré vous en est-il ?
Aussi bien les pécheurs
aiment ceux qui les aiment.

³³ Et si vous faites du bien à ceux qui vous en font,
quel gré vous en est-il ?
Aussi bien les pécheurs
de même font.

la source. — « Et à qui te prend le manteau ne refuse pas la tunique ». — Dans Matthieu (v, 40) il s'agit d'un plaideur qui réclame la tunique et à qui l'on devrait abandonner aussi le manteau, sans autre contestation. Notre évangile met en scène un voleur, et peut-être a-t-il gardé la leçon originale ; car une pièce d'habillement quotidien est plutôt matière de vol que de procès ; mais le voleur commence naturellement par prendre le manteau, l'habit de dessus, et il est recommandé de lui abandonner aussi la tunique, l'habit de dessous ; Matthieu prend l'ordre inverse, afin de mettre en dernier lieu la concession la plus importante. — « Donne à quiconque te demande, et à qui te prend ce qui est à toi, ne réclame pas ». — Le second membre de cette sentence est autrement conçu dans Matthieu (v, 42 ; v, 41, aura été omis comme cas trop spécial) : « ne repousse pas qui veut emprunter de toi » ; toutefois l'idée primitive est qu'il faut prêter sans espoir ni volonté d'être remboursé (cf. vi, 35).

Après ces sentences, notre auteur introduit la règle qui doit gouverner dans la pratique la conduite envers le prochain : — « Et comme vous voulez que les hommes vous traitent, ainsi traitez-les vous-mêmes ». — C'est une sentence indépendante, et Matthieu (vii, 12) ne la rapporte que plus loin, en conclusion de la leçon sur les prières de demande. Elle sert ici de transition pour rejoindre la suite de l'instruction sur la charité, coupée par l'insertion des sentences précédentes (vi, 29-30). Mais la réflexion : « Et si vous aimez ceux qui vous aiment », etc., ne laisse pas de se rattacher plus naturellement à ce qui a été dit plus haut (vi, 27-28) de l'amour des ennemis, car le précepte de traiter les autres comme on veut être traité n'a rien de spécialement évangélique ; c'est une règle de commune sagesse, et qui, exprimée en forme positive ou négative (on traite volontiers de rabbinique celle-ci : « ne faites pas aux autres ce que vous ne voulez

³⁴ Et si vous prêtez à ceux dont vous espérez recevoir, quel gré vous en est-il?

Aussi pécheurs à pécheurs prêtent pour recevoir l'équivalent.

pas qu'on vous fasse », qui revient au même), contient une morale intéressée, ou, pour le mieux, de simple bon sens (cf. BULTMANN, 62).

« Et si vous aimez ceux qui vous aiment, quel gré vous en est-il ? » — Le gré (*χάρις*) que l'on n'a pas à attendre, quand on n'aime que ses amis, est celui de Dieu, c'est-à-dire sa faveur, en sorte que la formule de notre auteur équivaut à celle de Matthieu (v, 46) : « Quelle récompense avez-vous » à prétendre ? Le mot « récompense » (*μισθός*) sera utilisé plus loin (vi, 35). — « Aussi bien les pécheurs aiment-ils ceux qui les aiment ». — L'auteur substitue ici « les pécheurs » aux « publicains » (Mt. v, 46), et dans le verset suivant aux « païens », afin d'écartier des expressions qui laissent transparaître quelque chose du mépris juif pour tout ce qui n'est pas israélite. — « Et si vous faites du bien à ceux qui vous en font ». — Le bienfait aux bienfaiteurs remplace la salutation aux frères (Mt. v, 47), pour ajustement à la sentence touchant ce qu'on doit faire aux autres (vi, 31), et peut-être parce que la salutation n'avait pas pour notre évangéliste la même importance que pour le premier auteur de cette leçon. — « Quel gré vous en est-il ? Aussi bien les pécheurs font-ils de même ». — Pour l'équilibre de sa rédaction, l'évangéliste ajoute une référence à ce qu'il a dit plus haut (vi, 30), assez obscurément, du prêt. — « Et si vous prêtez à des gens dont vous attendez remboursement, quel gré vous en est-il ? » — Si l'on prête à qui doit rendre, nul mérite. — « Ainsi prêtent pécheurs à pécheurs pour recevoir l'équivalent ». — Le mot de « pécheur » sonne un peu faux en ce cas, vu que le prêt sans intérêt est de droit entre Juifs, sans être une coutume de « pécheurs », publicains ou païens. Cet exemple a donc été modelé par notre auteur sur les précédents, pour référence à : « Donne à qui te demande », etc. (vi, 30), comme les deux premiers exemples (vi, 32-33) se réfèrent à : « Aimez vos ennemis, faites du bien » etc. (vi, 27, 31) ; mais il est très curieux que le prêt ne se trouve expressément mentionné que dans Matthieu (v, 42) ; sans s'en apercevoir, notre auteur se réfère ici à la source plutôt qu'à son propre texte (vi, 30).

Enfin, pour recueillir ce qu'on lisait d'abord dans la source (cf. Mt. v, 45) touchant la nécessité de l'amour des ennemis chez ceux qui veulent être les enfants d'un Dieu bon, notre évangéliste résume toute l'instruction dans la triple recommandation d'amour des ennemis, de

³⁵ Mais aimez vos ennemis,
 et faites du bien et prêtez sans rien attendre en retour ;
 et votre récompense sera grande,
 et vous serez fils de Très-Haut,
 parce qu'il est bon pour les ingrats et les méchants.

bienfaisance, de prêt sans retour, qui justifient la récompense céleste et valent à ceux qui les pratiquent la qualité de « fils de Très-Haut ». — « Mais aimez vos ennemis ». — L'artifice de cette reprise est sensible dans la répétition. — « Faites du bien et prêtez sans rien attendre en retour ». — La formule qui est ici traduite : « n'attendant pas de retour » (μηδὲν ἀπελπίζοντες), a été diversement interprétée. Le sens qui vient d'être indiqué paraît exigé par le contexte ; mais, d'après l'usage de la langue hellénistique, on traduirait plutôt : « sans perdre l'espoir » (mss. latins, « nihil desperantes », d'où procède par voie d'altération la leçon de la Vulgate : « nihil inde sperantes » ; la leçon du ms. S, μηδένα ἀπελπίζοντες, « ne désespérant personne », ou « ne désespérant de personne », supposée aussi par Ss., donne un sens qui ne cadre pas avec le contexte). On devrait entendre que, même sans garantie de retour, il faut aimer, faire du bien, prêter, sans s'imaginer que tout cela ne sert à rien, la récompense, qu'on n'a pas à attendre des hommes, étant assurée du côté de Dieu. Mais l'idée serait énoncée bien subtilement et obscurément ; de plus, une invitation à ne pas désespérer de Dieu paraît superflue et presque choquante. « Prêter sans espoir » s'oppose à « prêter avec espoir de restitution » (vi, 34). Ou bien notre auteur emploie le mot dans un sens rare ou en le détournant de sa signification ordinaire, et il lui fait signifier « espérer », ou bien le texte a subi quelque altération (on a proposé de lire ἀντελπίζοντες ; mais il n'est peut être pas nécessaire de corriger le texte).

La suite : — « Et votre récompense sera grande », — reprise de la dernière béatitude (vi, 23), se comprend si l'on vient d'énoncer les conditions de la rémunération éternelle, et ne fait pas contraste à l'hypothèse du désespoir ; dans ce dernier cas, l'on attendrait : « Car votre récompense sera grande ». — « Et vous serez fils de Très-Haut, parce qu'il est bon pour les ingrats et les méchants ». — Tandis que, dans Matthieu (v, 45), l'on est invité à devenir, à se montrer fils de Dieu par l'imitation du Père céleste, la filiation divine semblerait ici un bien promis avec la récompense, une dignité analogue à celle des anges, mais cette apparence est due à la combinaison rédactionnelle, et la

³⁶ Devenez miséricordieux
comme votre Père est miséricordieux.

phrase laisse entendre aussi bien que la filiation divine est acquise par imitation de celui qui est bon pour les ingrats et les méchants ; ce n'est donc pas en vertu de la récompense qu'on devient fils de Dieu, on l'est quand on aime ses ennemis et qu'on leur fait du bien, parce que l'on ressemble ainsi au Dieu de miséricorde. A la formule juive : « le Père qui est aux cieux », l'auteur substitue « Très-Haut » (cf. I, 32, 35, 76), appellation qui présente le double avantage d'appartenir au langage de l'Ancien Testament et à celui du monde hellénique (*Ζεὺς [θεὸς ὕψιστος]*). Il emploie de même la qualification purement morale : « qui est bon pour les ingrats et les méchants », au lieu de la formule imagée : « qui fait lever son soleil », etc. (Mt. v, 45), trop simple peut-être pour son goût, mais certainement primitive. Du reste, la mention des « ingrats » (*ἀχαρίστους*) peut être en rapport avec ce qui a été dit plus haut (vi, 35) de la bienfaisance et du prêt sans espoir de réciprocité (KLOSTERMANN, 445).

« Devenez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux ». — Matthieu (v, 48) dit « parfaits » (*τέλειοι* ; cf. xix, 21), conformément à son idée de la parfaite justice ; notre évangéliste, en disant : « miséricordieux » (*οἰκτιρμονες*), a retenu l'idée, sinon le mot, de la source. La réflexion : « Devenez miséricordieux », etc., n'est pas seulement la conclusion de ce qui précède, mais encore et plutôt même le principe sur lequel se fondent les recommandations suivantes (vi, 37-38), également relatives à la charité du prochain. Cette liaison a chance d'être primitive, et Matthieu l'a rompue par l'intercalation d'autres sentences (Mt. vi). Autant qu'on en peut juger par la comparaison des deux évangiles, l'instruction sur l'amour des ennemis était ainsi disposée dans la source : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin de devenir fils de votre Père, parce qu'il fait lever son soleil sur bons et méchants, et pleut sur justes et injustes. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense en avez-vous ? Est-ce que même les publicains n'en font pas autant ? Et si vous saluez vos frères seulement, que faites-vous d'extraordinaire ? Est-ce que même les païens n'en font pas autant ? Soyez donc miséricordieux comme votre Père est miséricordieux. Ne jugez pas » etc.

« Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés ». — Matthieu (vii, 1) : « afin que vous ne soyez pas jugés », et la recommandation se justifie naturellement dans le premier évangile par deux proverbes : qui juge est jugé ; à la mesure dont il use, chacun est mesuré. Le texte

³⁷ Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés ;
 ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés ;
 pardonnez, et vous serez pardonnés ;
³⁸ donnez, et l'on vous donnera,
 Bonne mesure, serrée, tassée, débordante,
 on versera dans votre sein ;
 car avec la mesure dont vous mesurez, mesure vous sera ren-
 [due.] »

de Luc ressemble à une paraphrase. La condamnation se joint au jugement comme acte contraire à la miséricorde, laquelle est la vraie loi de l'homme et la nature de Dieu. — « Ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés ». — Quand même on ne songerait pas, en réalité, à une sentence de justice, que l'auteur ne semble pas avoir en vue, l'idée d'une décision judiciaire, fondée sur la loi, introduit dans la leçon une complication imprévue et embarrassante.

Les grands devoirs de charité viennent ensuite et sont présentés comme une condition de la faveur divine. — « Pardonnez, et vous serez pardonnés ; donnez, et il vous sera donné ». — La récompense promise à qui pardonne et à qui donne s'entend de la part de Dieu, non de la part des hommes. Dieu seul peut rendre, avec la générosité qu'on va dire, le pardon et l'aumône. Il n'est pas vrai, et l'évangéliste n'a pas voulu dire que les hommes rendent toujours, et surabondamment, le bien qu'on leur fait ; l'on doit, au contraire, leur faire du bien sans rien attendre d'eux en retour. — « Bonne mesure, serrée, tassée, débordante, on versera dans votre sein ». — Par le sein il faut entendre les plis de la tunique. Ainsi l'auteur a en vue une mesure de contenance et non une règle de longueur, qui était le genre de mesure visé dans la source (cf. Mt. VII, 2). — « Car, selon la mesure dont vous mesurez, il vous sera rendu mesure ». — Influence probable de Marc (IV, 24-25) : « Avec la mesure dont vous mesurez, il vous sera mesuré, et il vous sera surajouté, car à qui a l'on donnera », etc. Mais cette comparaison d'une mesure de contenance s'accorde mal avec l'idée de jugement. Elle appartient d'ailleurs à la sagesse juive (cf. LAGRANGE, 198).

Avant d'amener la comparaison du fétu et de la poutre, qui, dans Matthieu (VII, 3-5), fait une suite naturelle à la leçon des jugements, notre évangéliste introduit d'abord celle de l'aveugle qui se fait guide d'un autre aveugle, et celle de l'élève et du maître, que Matthieu (XV, 14 ; X, 24-25) rapporte dans un autre contexte, appli-

³⁹ Or il leur dit aussi une parabole :

« Aveugle peut-il aveugle conduire ?

Les deux en fosse ne tomberont-ils pas ?

⁴⁰ Il n'est pas de disciple au-dessus du maître ;

tout (disciple) bien formé sera comme son maître.

quant aux docteurs du pharisaïsme la comparaison de l'aveugle, et celle de l'élève et du maître aux disciples de Jésus, qui ne doivent pas s'attendre à être mieux traités que lui. Du fait que les rédactions évangéliques ont exploité comme des paraboles, en y attribuant des sens discordants, deux proverbes populaires, on pourrait inférer que les proverbes ont été tout simplement utilisés par la tradition pour enrichir de manière ou d'autre l'enseignement de Jésus. [Soit qu'il n'ait pu trouver de meilleur endroit pour les loger, soit qu'il en ait eu besoin pour rattraper la suite des idées qu'il avait lui-même rompue par son interprétation de la « mesure », notre auteur a voulu établir un rapport entre l'homme à la poutre, qui se mêle de soigner l'homme au fétu, et l'aveugle qui se mêle d'en conduire un autre ; il s'est dit ensuite qu'un aveugle, mené par un aveugle, un ignorant à l'école d'un ignorant, n'arriverait jamais à rien savoir, d'après le proverbe qui dit que l'élève n'en sait pas plus que le maître. Ce n'est plus d'hypocrisie, mais d'impuissance qu'il s'agirait chez l'homme à la poutre qui veut secourir l'homme au fétu. Tout cela est passablement artificiel et mal venu.] La formule d'introduction : — « Et il leur dit aussi une parabole », — qui semble vouloir couvrir la manipulation rédactionnelle, la trahit plutôt en faisant ressortir davantage la séparation opérée entre la défense de juger et la métaphore du fétu et de la poutre.]

« Est-ce qu'aveugle peut conduire aveugle ? Ne tomberont-ils pas tous deux en fosse ? » — Pour être plus oratoire la forme de la sentence n'est peut-être pas plus conforme à la source que Matthieu : « Mais si aveugle conduit aveugle, tous deux tombent en fosse ». — « Le disciple n'est pas au-dessus du maître ». — Matthieu, probablement d'après la source, ajoute : « ni le serviteur au-dessus de son seigneur ». — « Mais tout » disciple « accompli sera comme son maître ». — On a proposé de traduire (en prenant πᾶς adverbialement) : « mais tout à fait accompli, il sera comme son maître » (KLOSTERMANN, 446), car il ne saurait le dépasser. La sentence ainsi comprise n'est pas d'une vérité indiscutable, et le sens de Matthieu est mieux dans le courant de la commune sagesse. Matthieu : « Il suffit au disciple de

⁴¹ Pourquoi regardes-tu le fétu qui est en l'œil de ton frère, mais la poutre qui est en ton œil tu ne remarques pas ?

⁴² Comment peux-tu dire à ton frère :

« Frère, laisse-moi ôter le fétu qui est en ton œil », quand à la poutre qui est en ton œil tu n'as point regardé ?

Hypocrite, ôte d'abord la poutre de ton œil ;

et alors tu verras à ôter le fétu qui est dans l'œil de ton frère.

devenir comme son maître, et que le serviteur soit » traité « comme son seigneur ». [Notre auteur n'a retenu que la comparaison du disciple et du maître, parce que celle du serviteur et du seigneur n'aurait pu s'accorder avec la comparaison des deux aveugles. Le sens ne doit pas être que le docteur chrétien ne peut avoir autorité que par une pleine conformation à son maître Jésus : idée un peu subtile, que ne suggère point le texte et que le contexte ne favorise pas.]

« Or, pourquoi regardes-tu le fétu qui est dans l'œil de ton frère, tandis que tu ne remarques pas la poutre qui est dans ton œil ? » — L'homme à la poutre est ici un aveugle qui veut conduire moins aveugle que lui, et un maître qui aurait plutôt besoin de se faire disciple. — « Comment peux-tu dire », — Matthieu (VII, 3) : « comment diras-tu », comment oseras-tu dire, — « à ton frère : « Frère, laisse-moi ôter le fétu qui est dans ton œil », sans regarder la poutre qui est dans ton œil ? » — Matthieu : « pendant que la poutre est dans ton œil ? » — « Hypocrite », etc...

La comparaison de l'arbre et du fruit suit assez naturellement ; mais notre auteur paraît avoir mis au commencement (VI, 43) une explication qui, dans la source (cf. Mt. VII, 16-18), venait mieux à la fin de la sentence. L'avantage qui résulte de cette transposition pour la liaison des pensées dans le discours est plus apparent que réel. — « Car il n'est pas bon arbre qui produise mauvais fruit, ni non plus mauvais arbre qui produise bon fruit ». — Résumé de ce qu'on lit en Matthieu (VII, 17-18), d'après la source : « Ainsi tout bon arbre produit bon fruit », etc. : « bon arbre ne peut porter mauvais fruit », etc. — « Car chaque arbre se reconnaît à son fruit ». — C'est la proposition générale qui, dans la source, devait se lire en tête de la sentence (cf. Mt. XII, 33) : « Au fruit on reconnaît l'arbre ». Encore un proverbe que Jésus n'a certainement pas inventé et qui a pu n'être utilisé qu'après lui en thème de sentence évangélique. — « Car on ne cueille pas figes sur épines, ni ne vendange raisin sur buisson ». — Matthieu (VII, 16) : « Est-ce que l'on cueille raisins sur épines, ou

6:40²
Lute Cou.

⁴³ Car il n'est arbre bon qui porte fruit mauvais,
ni non plus arbre mauvais qui porte fruit bon.

⁴⁴ Chaque arbre, en effet, à son fruit se reconnaît ;
car ce n'est pas sur épines que l'on cueille figes,
ni sur ronces que raisin l'on vendange.

⁴⁵ L'homme bon, du bon trésor du cœur, produit le bien,
et le méchant, du mauvais, produit le mal ;
car c'est du plein du cœur que parle sa bouche.

⁴⁶ Mais pourquoi m'appellez-vous :

« Seigneur, Seigneur »,

et ne faites-vous pas ce que je dis ?

figes sur ronces ? » Ce doit être la leçon originale. — « L'homme bon », — comme le bon arbre, — « du bon trésor du cœur, produit le bien ». — Par la suite il apparaît que le bien en question est la parole sincère, vraie, bonne et bienfaisante. En réalité, le rapport de cette sentence avec la comparaison des deux arbres n'est pas très étroit, et son rapport est plutôt négatif avec la remarque suivante (VI, 46), où l'on oppose les paroles aux actes. — « Et le méchant, du mauvais » — fonds de son cœur — « produit le mal ; car c'est de l'abondance du cœur », — pour la manifestation des sentiments dont son cœur est plein, — « que parle sa bouche ». — Cette dernière sentence, en la forme qu'y donne Matthieu (XII, 34 : « La bouche parle de l'abondance du cœur », pourrait bien être aussi un proverbe, dont la réflexion (Mt. XII, 35) : « L'homme bon tire de bonnes choses du bon trésor », etc., serait le commentaire. La source commune semblerait avoir placé sentence et commentaire dans notre discours après la comparaison des deux arbres.

« Or, pourquoi m'appellez-vous : « Seigneur, Seigneur », et ne faites-vous pas ce que je dis ? » — Abrégé, ou peut-être forme primitive de ce qu'on lit au même endroit dans Matthieu (VII, 21) : « Ce n'est pas tout homme qui me dit : « Seigneur, Seigneur », qui entrera dans le royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux ». Notre évangéliste lisait probablement au même endroit l'équivalent de ce qu'on trouve ensuite dans Matthieu (VII, 22-23) : « Beaucoup me diront en ce jour-là », etc. ; mais il semble avoir estimé que le morceau ne s'adaptait pas bien au contexte ; c'est pourquoi il aura résumé et modifié le commencement, transposé le reste (XIII, 26-27). Cependant il n'y avait pas désaccord de fond avec le contexte : des paroles hypocrites sortent d'un cœur

47 Quiconque vient à moi,
 écoute mes paroles
 et les pratique,
 je vais vous montrer à qui il est semblable.

48 Il est semblable à homme bâtissant maison,
 qui a creusé, est allé à fond
 et a posé fondement sur le roc :
 or, inondation étant survenue,
 le torrent s'est rué sur cette maison,
 et il n'a pu l'ébranler,
 parce qu'elle était bien bâtie.

49 Mais celui qui écoute
 et qui ne pratique pas
 est semblable à l'homme qui a bâti maison sur la terre
 sans fondement ;
 sur elle s'est rué le torrent,
 et aussitôt elle s'est écroulée,
 et la ruine de cette maison fut grande.

fourbe, et ce cas ne contredit pas réellement le principe établi plus haut. Le raccourci de l'évangéliste n'est plus qu'une transition brusque et insuffisante à la comparaison des deux maisons, où l'on explique le sort de ceux qui pratiquent la parole entendue et de ceux qui ne la pratiquent pas. Noter que, dans l'ensemble du passage, comme il se lisait dans la source, l'on fait parler Jésus en juge de tous les hommes ; c'est donc la foi des premiers chrétiens qui jette ainsi un coup d'œil rétrospectif sur son ministère (BULTMANN, 70).

« Quiconque vient à moi, entend mes paroles », — Matthieu (VII, 24) : « Quiconque donc entend ces miennes paroles » — « et les pratique, je vous montrerai à qui il ressemble : il est semblable à un homme bâtissant une maison, qui a creusé très à fond et qui a posé le fondement sur le roc ». — Matthieu, plus simple et plus primitif : « sera comparable à un homme sage qui a bâti sa maison sur le roc ». Encore l'épithète « sage », comme plus loin celle de « fou », qui n'ont pas de pendant chez Luc, et qui sont superflues, pourraient-elles avoir été ajoutées par le rédacteur évangélique (μωρός ne se rencontre dans aucun autre évangile ; φρόνιμος est aussi plus familier à Matthieu qu'à Luc) ; — « or, une inondation étant survenue, le torrent s'est rué sur cette maison, et il n'a pu l'ébranler, parce qu'elle

VII Lorsqu'il eut achevé toutes ses paroles
aux oreilles du peuple,
il entra à Capharnaüm.

était bien bâtie ». — Matthieu (VII, 25) : « la pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé, ils se sont précipités sur cette maison, et elle ne s'est pas effondrée, car elle était fondée sur le roc ». — « Mais celui qui entend et qui ne pratique pas », — Matthieu (VII, 26) : « Et quiconque entend ces miennes paroles et ne les pratique pas », — « est semblable à un homme qui a bâti sa maison sur la terre, sans fondement » ; — Matthieu : « sera comparable à un homme insensé qui a bâti sa maison sur le sable » ; — « le torrent s'est rué sur elle, et aussitôt elle s'est écroulée » ; — Matthieu (VII, 27), circonstancié parallèlement au premier cas : « la pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé, ils se sont rués sur cette maison, et elle s'est effondrée » ; — « et ce fut grande ruine que celle de cette maison-là ». — Matthieu : « et ce fut grande chute que la sienne ». Notre évangéliste a pensé au débordement d'un fleuve, tandis que l'on voit dans Matthieu, sans doute d'après la source, les torrents subitement grossis, comme il arrive souvent en Palestine.

Cette double parabole, qui a été choisie pour servir de conclusion au discours, a toute chance en effet d'avoir une origine palestinienne et rabbinique. On en cite deux toutes semblables qui sont attribuées à Elisha ben Abuya (vers l'an 130 de notre ère, FIEBIG, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1912, pp. 81-82). Ces paraboles et les nôtres sont assez ressemblantes pour qu'on leur attribue une origine commune. Mais il est probable que c'est le premier compilateur du discours dit sur la montagne, et non Jésus, qui aura puisé dans la tradition rabbinique.

XXI. LE CENTURION DE CAPHARNAÛM

La transition qui, dans la source commune, rattachait au discours l'histoire du centurion de Capharnaüm a été mieux gardée dans Luc que dans Matthieu, qui d'ailleurs a intercalé en cette place la guérison du lépreux. Notre évangéliste n'a dû y retoucher que quelques mots pour l'adaptation à son style et au cadre nouveau du discours. — « Après qu'il eut fini de faire entendre ses paroles au peuple ». — littéralement : « achevé ses paroles aux ouïes du peuple » — « il entra à Capharnaüm ». — On se rappelle que, dans la source, le discours

² Or de certain centurion un serviteur malade s'en allait
 qui lui était cher. | mourir,

devait plutôt s'adresser aux disciples et que c'est une leçon générale de morale chrétienne. On doit entendre par peuple la masse des Juifs, qui a entendu le Christ et que l'évangéliste oppose mentalement aux païens, dont Jésus a réalisé le salut sans aller auprès d'eux, le salut des païens dans ces conditions étant figuré par le miracle qui va être raconté. Ce rapport a dû être perçu déjà dans la source, et c'est même sur cette idée que le récit de miracle paraît avoir été construit d'abord, c'est-à-dire de la même façon, sur le même type, dans le même sens (cf. BULTMANN, 20) que l'anecdote de la femme syrophénicienne dans Marc (VII, 24-30) et dans Matthieu (XV, 21-28).

La forme originale du récit a été beaucoup mieux conservée dans Matthieu (VIII, 5-13), où le centurion lui-même intervient pour demander la guérison de son fils, tandis que dans notre évangile le centurion ne traite avec Jésus que par intermédiaire et en faveur d'un esclave qu'on dit lui être cher. Pour ce dernier point la variante résulte de l'interprétation, probablement fautive, donnée au mot « enfant » (παῖς), mais le changement de la mise en scène a été voulu. — « Or certain centurion », — sûrement païen, et que l'on suppose volontiers à la solde d'Antipas, mais plutôt romain, la fiction ayant été d'abord conçue sans égard à la domination d'Antipas en Galilée, — « avait un serviteur malade, sur le point de mourir, qui lui était cher ». — A la lettre « précieux » (ἐντιμος). C'est par cette affection que notre auteur veut expliquer l'intérêt particulier que le centurion prend à la guérison de son serviteur. Dans le récit original, les détails nécessaires sur la maladie étaient donnés par le centurion même parlant à Jésus. Matthieu (VII, 6) : « Mon garçon est couché à la maison, paralysé, et il souffre horriblement. » Les traits de notre récit sont plus vagues, et celui de la mort imminente est emprunté à l'histoire de la fille de Jaïr (cf. VIII, 42) ; il vient d'ailleurs beaucoup moins pour le relief du miracle que pour ménager une sorte de gradation dans les péripécies qui vont se succéder. Notre récit, en effet, montre un homme sur le point de mourir, qui va être guéri ; suivra un mort, le fils de la veuve, qui sera ressuscité ; après quoi, Jésus dira aux envoyés de Jean que les morts ressuscitent à sa voix. La combinaison n'est pas fortuite ; c'est pourquoi il paraît possible que la substitution du serviteur au fils ait été voulue par l'évangéliste,

³ Ayant entendu parler de Jésus,
il députa vers lui les anciens des Juifs,
le priant
de venir sauver son serviteur.

⁴ Et eux, arrivés près de Jésus,
le priaient instamment,
disant : « Il est digne que tu lui accordes cela ;

⁵ car il aime notre nation,
et c'est lui qui nous a bâti la synagogue. »

qui se contenterait ici d'un serviteur guéri, parce qu'il va présenter aussitôt un fils ressuscité, le second miracle étant en quelque façon dédoublé du premier. Mais on croira difficilement que Luc se soit livré à tous ces enfantillages : le remaniement du présent récit et l'invention du miracle de Naïn doivent être imputés au rédacteur évangélique.

« Et ayant entendu parler de Jésus, il députa vers lui les anciens des Juifs, le priant de venir sauver son serviteur ». — Au lieu de solliciter lui-même auprès de Jésus la guérison de son malade, le centurion délègue les anciens de la synagogue, les personnes les plus notables de la communauté, pour le prier de venir : cette requête est en contradiction avec les sentiments que l'officier va témoigner dans quelques instants par l'organe de ses amis, mais elle correspond à l'intention que Jésus témoignait dans le récit original (cf. Mt. VIII, 7), avant que le centurion lui dît d'opérer la guérison sans prendre la peine de se déranger.

« Et ceux-ci, étant venus trouver Jésus, le priaient instamment, disant : « Il mérite que tu fasses cela pour lui ». — Pour décider Jésus, les anciens allèguent les services rendus à la communauté juive par celui qui les envoie. — « Car il aime notre nation », — bien que païen, — « et c'est lui qui nous a bâti la synagogue ». — Inutile de chercher s'il y avait une ou plusieurs synagogues dans la ville. Le centurion a bâti la synagogue de Capharnaüm : il ne faut pas demander si la ville n'en possédait pas auparavant, ni comment la charité d'un centurion a pu être indispensable pour une telle œuvre dans un milieu israélite. En tant que marque de bienveillance pour les Juifs, le trait n'est point invraisemblable (cas d'une synagogue bâtie à Athribis en Egypte avec le concours du chef de la police ; cité KLOSTERMANN, 449). Ce centurion ami des Juifs ressemble beaucoup au centurion Cornélius des Actes, dont notre rédacteur dira tant de bien (Act. X,

6 Et Jésus allait avec eux,

Mais, comme déjà il n'était plus loin de la maison,
le centurion envoya des amis

lui dire : « Seigneur, ne prends pas peine ;

car je ne suis pas digne que sous mon toit tu entres ;

7 c'est pourquoi je ne me suis pas même permis d'aller à toi ;
mais dis un mot, et que soit guéri mon garçon. »

8 Aussi bien suis-je, moi, homme en sous-ordre,
ayant sous moi soldats ;

et je dis à celui-ci :

« Va », et il va ;

à un autre : « Viens », et il vient ;

à mon serviteur : « Fais ceci », et il le fait. »

2). Cornélius aussi enverra quérir Simon-Pierre et n'ira pas le chercher. Si notre centurion fait de même, c'est peut-être que ce païen, et non seulement son serviteur, figurant la gentilité, ne doit pas se trouver en contact immédiat avec le Christ ; car ce n'est pas pour faire valoir aux dépens de la vraisemblance l'humilité du centurion que l'évangéliste l'a retenu chez lui. Et si l'on parle des anciens et de la synagogue, ce peut être à cause du chef de synagogue Jaïr (cf. VIII, 41), le récit qui le concerne ayant été exploité par notre rédacteur pour l'élaboration de celui-ci. — « Et Jésus alla avec eux », — comme Pierre suivra les envoyés de Cornélius (Act. x, 20-23).

« Or, comme il n'était déjà plus loin de la maison, le centurion envoya des amis, lui disant : « Seigneur, ne prends pas de peine ». — Le second message correspond à celui que reçoit Jaïr pendant que Jésus se rend avec lui à sa maison, et un mot caractéristique (ici, μή σκύλλου; VIII, 49, μηκέτι σκύλλε τὸν διδάσκαλον) a été transposé de l'histoire de Jaïr dans celle du centurion. Ainsi le centurion, après avoir prié Jésus de venir chez lui, l'arrête à proximité de sa maison. — « Car je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit. C'est pour cela que je ne me suis pas permis de venir te trouver moi-même. » — Et donc les amis répètent pour le compte du centurion, s'excusant de ne pas venir lui-même prier Jésus de ne pas entrer chez lui, ce que le centurion dit pour son propre compte dans Matthieu. — « Mais dis un mot, et que mon garçon », — mot de la source (παῖς), retenu ici, — « soit guéri ; aussi bien suis-je, moi, un homme en sous-ordre, » etc. — Pourquoi ce discours, essentiellement personnel, est-il prononcé par d'autres avec une glose de celui qui les envoie ? Que

- ⁹ Et entendant cela, Jésus fut en admiration pour lui, et se tournant vers la foule qui le suivait, il dit : « Je vous dis, même en Israël je n'ai pas trouvé pareille foi. »
- ¹⁰ Et s'en étant retournés à la maison, les envoyés trouvèrent le serviteur guéri.

signifient ces deux ambassades derrière lesquelles se dérobe celui qui reste, malgré tout, le principal personnage de l'histoire ? Conçoit-on que, si soucieux de ne pas déranger Jésus, le centurion semble tenir encore plus à ne pas se déranger lui-même, et que Jésus admire tant un homme qui ne veut pas le voir ? On chercherait en vain dans des conjectures historiques la clef de cet imbroglio qu'une combinaison rédactionnelle et symbolique, reconnaissable dans le texte même, explique sans difficulté. Pas n'est besoin même d'une source particulière ou d'un document écrit, qui auraient fourni les détails propres à notre récit. Ces additions peuvent être aussi bien l'œuvre du rédacteur lui-même, s'inspirant de l'histoire de Jaïr, et préludant à celle de Cornélius. Du reste, on ne saurait s'autoriser de ces particularités pour voir dans le centurion de Capharnaüm un doublet de Jaïr ; mais l'hypothèse de deux récits jumeaux qui auraient été originairement en rapport, l'un avec la conversion des Juifs, l'autre avec la conversion des Gentils, pourrait n'être pas à écarter.

« Et entendant cela, Jésus fut pris d'admiration pour lui, et se tournant vers la foule qui le suivait », — Matthieu (VII, 11), simplement : « et il dit à ceux qui le suivaient », — « il dit : « Je vous dis, même en Israël », — où Jésus sans doute a trouvé de la foi ; nuance plus favorable que dans Matthieu : « Chez personne en Israël » etc. — « je n'ai pas trouvé pareille foi ». — Et » — sans autre garantie, — « étant retournés à la maison, les envoyés trouvèrent le serviteur en bonne santé ». — Matthieu (VII, 13) : « Et Jésus dit au centurion : « Va, qu'il t'arrive selon que tu as cru ». Et l'enfant fut guéri à cette heure ». Ainsi finit l'histoire de la cananéenne (xv, 28 ; cf. Mc. VII, 29-30). Mais ce n'est pas motif pour supposer que le récit n'avait pas de conclusion dans la source et que les deux évangélistes ont suppléé à cette lacune chacun de son côté. Une conclusion était indispensable, et Matthieu a pu d'autant plus facilement y conformer la conclusion de la cananéenne, que les deux histoires avaient le même sens. Notre évangéliste ne pouvait garder la conclusion qu'a retenue Matthieu, le centurion n'étant pas là pour entendre l'assenti-

¹¹ Et advint ensuite
qu'il se rendit à une ville appelée Naïn ;
et faisaient route avec lui ses disciples et foule nombreuse.

ment de Jésus à sa requête ; et c'est pour un motif analogue qu'il fait constater la guérison par les envoyés du centurion, au lieu de dire qu'elle s'accomplit à la parole de Jésus (il a pu d'ailleurs imiter Mc. VII, 30).

XXII. LE RESSUSCITÉ DE NAÏN

Que l'évangéliste ait voulu amener une résurrection de mort avant le message de Jean-Baptiste, c'est ce qui ne résulte pas seulement de la coordination de ses récits, mais du soin qu'il prendra (VII, 18) de compter le miracle de Naïn parmi ceux dont le bruit est venu jusqu'à Jean. — « Et il advint ensuite ». — Indication vague ; mais quand même on voudrait lire ou traduire : « et le jour suivant », on n'aurait toujours qu'une transition purement littéraire pour relier à son contexte le miracle que l'évangéliste va inventer (la leçon la plus autorisée paraît être ἐν τῷ ἑξῆς, suppléer χρόνῳ ; certains témoins, mss. S C D, etc. lisent τῇ ἑξῆς, suppléer ἡμέρᾳ ; la première lecture est confirmée par VIII, 1, ἐν τῷ καθεξῆς, et la foule qui suit Jésus à Naïn n'est pas celle qui a entendu le discours des béatitudes ; dans IX, 37, où la même formule désigne le lendemain, on ajoute ἡμέρᾳ). — « Qu'il se rendit à une ville appelée Naïn ». — Cette ville n'est pas mentionnée ailleurs dans l'Écriture ; c'est une localité située au sud-est de Nazareth, peu éloignée d'Endor, aussi de Sunem, où Elisée ressuscita un jeune homme, enfant unique de ses parents (II Rois, IV, 8-37), comme celui de Naïn était fils unique de sa mère. L'auteur ne paraît pas avoir songé que Naïn est assez loin de Capharnaüm. Josèphe (*Bell. jud.* IV, 9, 4, 5) connaît une ville du même nom dans le sud de la Palestine ; mais notre récit suppose Naïn en Galilée, et la mention de la Judée dans la conclusion (VII, 17) ne vise pas la Judée proprement dite mais toute la Palestine, y compris la Galilée (cf. I, 5 ; IV, 44 ; VI, 17). — « Et ses disciples faisaient route avec lui, ainsi qu'une foule nombreuse ». — Le miracle ne manquera pas de témoins.

« Or, comme il approchait de la porte de la ville, voilà que l'on portait en terre un mort ». — La coutume juive était d'enterrer les morts en dehors des villes et des lieux habités, les cadavres et les tombeaux étant réputés impurs. Pour la même raison les funérailles

- ¹² Or, comme il approchait de la porte de la ville, voilà que se faisait convoi d'un mort, unique fils de sa mère, laquelle était veuve ;
 et des gens de la ville en grand nombre étaient avec elle.
- ¹³ Et la voyant, le Seigneur eut compassion d'elle, et il lui dit : « Ne pleure pas. »
- ¹⁴ Et s'étant approché, il toucha le cercueil ;
 les porteurs s'arrêtèrent ;
 et il dit : « Jeune homme, je te dis, lève-toi ! »
- ¹⁵ Et le mort se dressa sur son séant et se mit à parler ;
 et il le donna à sa mère.

suivaient de près le décès et avaient lieu souvent le même jour. On portait le cadavre dans une bière ouverte, et les Juifs de Jérusalem portent encore ainsi les morts, enveloppés d'un suaire (LAGRANGE, 201). Celui que les gens de Naïn conduisaient à sa dernière demeure était un jeune homme, — « fils unique de sa mère, qui était veuve ; et des gens de la ville en assez grand nombre étaient avec elle », — associés à son deuil. Ce n'est pas sans intention que la situation est ainsi dramatisée. Comme, dans le récit précédent, l'évangéliste faisait entrevoir le salut des Gentils sous la figure d'une guérison de païen, opérée à distance par Jésus, il oriente maintenant la pensée du lecteur vers l'œuvre que le Christ a opérée directement, le salut d'Israël, réalisé dans le groupe de croyants qui a constitué le premier noyau du christianisme. La veuve désolée représente Jérusalem, métropole du peuple de Dieu, menacée de perdre son fils unique, et le perdant en effet, pour le recouvrer miraculeusement par la puissance de Jésus ; grâce à lui les promesses de Dieu ne sont pas vaines, et la mère qui a pleuré son fils mort peut le voir encore vivant.

■ Et l'ayant vue, le Seigneur fut pris de compassion pour elle, et il lui dit : « Ne pleure pas ». — C'est ce qu'il dira aussi devant la fille de Jaïr (VIII, 52). Le mot « Seigneur » (κύριος) est employé ici pour la première fois au courant de la narration à propos de Jésus (autres passages : VII, 19 ; X, 1 ; XI, 39 ; XII, 42 ; XIII, 15 ; XVII, 5-6 ; XVIII, 6 ; XIX, 8 ; XXII, 61). Que cette particularité soit l'indice d'une source particulière, il est permis d'en douter ; mais ce n'est point parce que la beauté du miracle justifierait l'emploi du mot, c'est tout simplement parce que ce beau miracle est rédactionnel ; l'évangile de Pierre désigne aussi Jésus par son nom de culte. — « Et s'étant approché, il toucha le cercueil ». — Jésus touche le cercueil, parce qu'il est censé ne vouloir

- ¹⁶ Et crainte s'empara de tous,
 et ils glorifiaient Dieu, disant :
 « Prophète grand s'est levé parmi nous,
 et Dieu a visité son peuple, »
- ¹⁷ Et se répandit ce propos
 dans toute la Judée, à son sujet,
 et dans tous les alentours.

pas toucher le cadavre ; mais le geste est le même que celui qu'il fera en prenant par la main la fille de Jaïr, dont il a dit qu'elle n'était pas morte (VIII, 54). — « Les porteurs s'arrêtèrent », — obéissant, pour ainsi dire, au geste du Christ, — « Et il dit : « Jeune homme, je te dis, lève-toi ». — Sauf la substitution de « jeune homme » (νεανίσκος) à « jeune fille », ce sont les paroles adressées à la fille de Jaïr (VIII, 54). — « Et le mort se leva sur son séant », — comme Tabitha dans les Actes (IX, 40), — « et il se mit à parler », — comme le fils de la veuve de Sarepta (I ROIS, XVIII, 22). — « Et il le donna à sa mère ». — Jésus rend le jeune homme à sa mère, comme il rendra l'épileptique à son père (IX, 42), comme Elie a rendu à la veuve de Sarepta son fils (I ROIS, XVII, 23, Sept. ; cf. II ROIS, IV, 36).

« Or crainte s'empara de tous ». — Impression de crainte religieuse comme après la guérison du paralytique (V, 26), et plusieurs fois dans les récits de la naissance (I, 12, 65 ; II, 9). — « Et ils glorifiaient Dieu, disant », — comme la veuve de Sarepta (I ROIS, XVII, 24) et surtout comme Zacharie (I, 68) : — « Un grand prophète s'est levé parmi nous, et Dieu a visité son peuple ». Et ce propos se répandit à son sujet », — on parla ainsi de Jésus, — « dans toute la Judée et dans tous les alentours ». — Amplification de ce qui a déjà été dit plusieurs fois en d'autres occasions (I, 65 ; IV, 14, 37). Bien que le trait serve à préparer le message de Jean, l'on peut supposer une arrière-pensée allégorique : ce n'est pas tant la résurrection d'un jeune homme de Naïn que le fait symbolisé par ce miracle, à savoir la réalisation du salut par la naissance du christianisme, qui a fait du bruit en Palestine et au dehors. Nonobstant la localisation, qui reste inexpiquée, le miracle paraît inventé de toutes pièces d'après des récits antérieurs, et rien n'oblige même à supposer (avec BULTMANN, 133) qu'il aurait été seulement arrangé, mais non conçu, d'après un type donné, par le rédacteur évangélique. Et il va de soi, ici comme ailleurs, que le sens symbolique attaché au fait par le narrateur n'empêche pas celui-ci de présenter le miracle comme réel. Le grand bruit fait par le miracle est

¹⁸ Et les disciples de Jean l'informèrent de toutes ces choses et ayant fait venir deux de ses disciples, Jean

¹⁹ les envoya au Seigneur, disant :

« Es-tu celui qui vient, ou en attendrons-nous un autre ? »

censé avoir contribué au message de Jean-Baptiste; mais on n'est pas obligé de supposer que l'auteur du récit s'est dit que, Jean, captif à Machéronte, était, en dehors de la Judée. Il aurait pu, dira-t on, le lire dans Josèphe; mais la notice de Josèphe relative à Jean est-elle d'une authenticité indiscutable ?

XXIII. LE MESSAGE DE JEAN-BAPTISTE

« Et ses disciples renseignèrent Jean sur tout cela ». — Formule de transition. Sauf peut-être pour la mention de la prison, le premier évangile (XI, 2) a dû garder le texte de la source : « Or, Jean, ayant, dans la prison, entendu parler des œuvres du Christ ». On peut remarquer toutefois que notre auteur, ayant mentionné plus haut (III, 20) l'emprisonnement, pouvait se dispenser d'en rien dire ici. — « Et ayant fait venir deux de ses disciples, Jean envoya dire au Seigneur ». — L'embarras de cette formule trahit un remaniement rédactionnel de ce qu'on lit dans Matthieu : « envoya par ses disciples lui dire ». Pour la précision, notre auteur fixe à deux le nombre des messagers (cf. X, 1 ; on pourrait se demander s'il n'aurait pas lu à tort dans la source πέμψας δύο, au lieu de πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, comme font, par influence de Luc, les mss. plus récents dans Mt. X, 2. Quant à l'emploi du mot « Seigneur », se rappeler ce qui vient d'être dit, *supr.* p. 220) — « Es-tu celui qui vient, ou en attendrons-nous un autre ? » — Suivait, dans la source (cf. Mt. XI, 4) la réponse de Jésus. Que la tradition chrétienne, en faisant désigner par Jean le Messie dans le mot « celui qui vient » (ὁ ἐρχόμενος), ait visé la prédication même du Baptiste touchant celui qui venait après lui, c'est possible, mais il semble que la formule ait eu, indépendamment de ce rapport secondaire, un sens quasi sacramentel en eschatologie, soit par rapport à Dieu juge, soit par rapport au grand envoyé (cf. Ap. I, 48 ; IV, 8, pour ce qui est de Dieu, la formule solennelle : « qui est, qui fut, qui vient » ; et l'adaptation à Jésus de textes comme Ps. CXXIII, 26, dans les évangiles, et HAB. II, 3, dans HÉBR. X, 37). Il va sans dire que la question posée par Jean, si elle est compatible avec des rapports antérieurs de Jean et de Jésus, ne l'est pas avec la scène du

²⁰ Et arrivés près de lui, ces hommes dirent :
 « Jean le Baptiste nous a envoyés te dire :
 « Es-tu celui qui vient, ou en attendons-nous un autre ?

²¹ A cette heure-là, il guérit plusieurs
 de maladies, d'infirmités, d'esprits mauvais,
 et à plusieurs aveugles il donna de voir.

baptême dans Marc et dans Luc, surtout dans Matthieu, et bien moins encore avec le témoignage explicite rendu au Christ par Jean dans le quatrième évangile. Du reste le message et la question n'ont été conçus que pour amener la réponse de Jésus.

Notre auteur, qui n'a pas, comme Matthieu, raconté auparavant une longue série de miracles par lesquels se trouve justifiée l'énumération que Jésus va faire de ses œuvres, a cru devoir marquer expressément l'exécution du message, afin d'y rattacher une notice de sa façon, qu'il jugeait indispensable. — « Or, l'étant venus trouver, ces hommes dirent : « Jean le Baptiste nous a envoyés te dire : « Es-tu celui qui vient, ou en attendons-nous un autre ? » — Répétition lourde, et qui serait bien superflue, si ce n'était pour accrocher, avec une audace digne du rédacteur des Actes, mais dont il est permis de supposer que Luc aurait été incapable, le bouquet de miracles qui suit, en manière de parenthèse. — « A cette heure-là », — au moment où les messagers de Jean lui faisaient cette communication, — « il guérit plusieurs » — individus qui étaient affligés — « de maladies, d'infirmités, d'esprits mauvais, et à plusieurs aveugles il donna de voir ». — Il ne coûte rien à notre évangéliste de multiplier les miracles. Le relief donné aux aveugles tient à ce que les aveugles sont mentionnés dans la réponse de Jésus à laquelle cette notice est coordonnée. Mais la notice n'en est pas moins, au point de vue rédactionnel, une interpolation, au point de vue historique une pure fiction. Les malades et les infirmes correspondent plus ou moins aux lépreux et aux boiteux dont va parler Jésus ; les possédés correspondent aux sourds-muets ; l'hagiographe n'a pas osé faire ressusciter plusieurs morts le même jour, et il lui aurait été difficile d'insérer ici le miracle de Naïn, mais il l'a mis assez près pour qu'on le puisse dire associé à l'énumération de la présente notice.

Par ces préliminaires la réponse de Jésus se trouve expliquée d'avance. — « Et répondant, il leur dit : « Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu ». — Matthieu (XI, 4) : « ce que vous entendez et voyez ». — « Les aveugles voient, les boiteux marchent »

²² Et répondant, il leur dit :
 « Allez, rapportez à Jean
 ce que vous avez vu et entendu :
aveugles voient,
boiteux marchent,
lépreux sont purifiés,
sourds entendent,
morts ressuscitent,
pauvres sont évangélisés.

²³ Et bienheureux qui n'a pas scandale en moi. »

²⁴ Mais quand furent partis les messagers de Jean,
 il se mit à dire aux foules à propos de Jean «
 « Qu'êtes-vous allés contempler au désert ?
 Un roseau agité par le vent ?

etc. — Il est très remarquable que, dans un document de la littérature mandéenne, on attribue précisément à Jean les miracles dont Jésus se prévaut ici ; que le document en question soit antérieur à la source commune de Matthieu et de Luc (REITZENSTEIN. *Das mandäische Buch des Herrn der Grasse und die Evangelienüberlieferung*, 23), l'hypothèse paraît plus qu'aventurée ; mais on pourrait admettre que le programme messianique énoncé (d'après Is. xxxv, 5 ; lxi, 1) dans la réponse de Jésus aux envoyés de Jean était reconnu par les sectateurs du Baptiste avant la naissance du christianisme, et que chacune des deux sectes a prétendu l'entendre de son héros.

« Or, quand les messagers de Jean furent partis », — Matthieu (xi, 7) : « Or, comme ils s'en allaient », — « il se mit à dire aux foules à propos de Jean : « Qu'êtes-vous allés contempler au désert ? Un roseau agité par le vent ? » — Il va sans dire qu'on ne se serait pas dérangé pour cela, et de là vient que cette première question demeure sans réponse ; du reste, le caractère que la tradition prête à Jean fait de lui tout autre chose qu'un roseau. — « Un homme couvert de vêtements bien doux ? » — Matthieu (xi, 8) : « Un homme vêtu mollement ? » — « Mais ceux qui vont en habits somptueux et font bonne chère sont dans les palais royaux ». — Matthieu : « Mais ceux qui s'habillent mollement sont dans les maisons des rois ». Notre auteur a dû ajouter la « bonne chère » (τροφή). — « Qu'êtes-vous donc allés voir ? », etc. Le texte de Malachie (iii, 1), modifié par la tradition chrétienne de façon à dire du Christ ce que l'auteur disait de Dieu, est cité de confiance par nos évangélistes, mais il n'aurait pu être

25 Qu'êtes-vous donc allés voir ?

Un homme couvert de moelleux vêtements ?

Ceux qui vont en habit somptueux et font bonne chère sont
[dans les palais.

26 Qu'êtes-vous donc allés voir ?

Un prophète ? Oui, je vous dis,

et plus qu'un prophète.

27 C'est celui dont il est éerit :

« *Voici que j'envoie mon messenger deyant la face,
pour qu'il prépare la voie devant toi.* »

28 Je vous dis, parmi les enfants de femmes il n'est pas plus grand

[que Jean,

mais le plus petit dans le royaume de Dieu est plus grand

[que lui.

allégué ainsi par Jésus ; c'est la tradition chrétienne qui aura changé le texte, que la secte baptiste attribuait probablement à Jean selon la teneur où le présente l'Écriture prophétique.

« Je vous dis », — Matthieu (XI, 11) : « En vérité je vous dis », — « il n'est parmi les enfants des femmes aucun prophète plus grand que Jean ». — Matthieu : « Il ne s'est point levé parmi les enfants des femmes plus grand que Jean le Baptiste ». Le mot « prophète » manque dans les témoins les plus autorisés (mss S B, etc ; il se trouve dans Ss. mss. D A, etc.), mais ce pourrait être pour la conformation avec Matthieu. Déjà notre évangéliste a pu se faire scrupule d'écrire que Jean était plus grand que tous les enfants de femmes, Jésus lui-même étant né d'une femme. Matthieu avait pu l'écrire, parce que la suite du discours excluait Jean du royaume des cieus. Toutefois l'addition du mot « prophète » est très lourde pour le rythme et a dû être faite après coup. La transposition de la sentence concernant le rapport de Jean avec le royaume (Mt, XI, 12-13 ; Lc, XVI, 16), sentence qui est amorcée par : — « mais le plus petit dans le royaume de Dieu est plus grand que lui », — n'en donne pas moins à penser que notre évangéliste craignait à la fois de faire Jean trop grand et de l'exclure formellement du royaume ; c'est pourquoi il aura détaché de l'assertion relative à la supériorité du plus petit dans le royaume le commentaire d'où il résultait avec évidence que Jean était considéré comme étranger au royaume de Dieu. Dans le contexte qu'y donne notre évangile la sentence sur la succession du royaume à l'économie ancienne est complètement neutralisée en vue d'un intérêt

- ²⁹ Et tout le peuple, l'ayant entendu,
 et les publicains ont fait raison à Dieu,
 ayant été baptisés du baptême de Jean ;
³⁰ mais les pharisiens et les légistes ont annulé pour eux le
 [dessein de Dieu,
 n'ayant pas été baptisés par lui.

apologétique. Ici l'on entrevoit encore l'opposition de la thèse chrétienne sur le règne de Dieu inauguré par le Christ (VII, 28), à la thèse johannite sur le rôle éminent de Jean (VII, 24, 27) : celle-ci est énoncée en termes que, sauf l'altération chrétienne du texte de Malachie (III, 1), l'on dirait empruntés à une profession de foi baptiste ; et il est assez piquant de voir les deux thèses affrontées dans un discours que l'on prête à Jésus.

A la sentence provisoirement éliminée notre auteur substitue une remarque sur l'accueil différent fait par les pharisiens et par les publicains à la prédication de Jean. Le même thème est traité ailleurs dans Matthieu (XXI, 31-32), en application de la parabole des Deux fils. C'est comme logion sur Jean que la parole a été conçue et recueillie, mais elle ne pouvait pas venir originairement à la place où elle se trouve dans Luc, et il est visible que notre évangéliste s'est donné beaucoup de peine, une peine inutile, pour l'adapter à son contexte. — « Et tout le peuple », — c'est beaucoup dire, car la masse des Juifs, dont il s'agit ici, ne s'est pas ralliée au programme de Jean ; mais « tout le peuple » remplace « les prostituées » de Matthieu (XXI, 32), — « ayant entendu » — la prédication de Jean, — « et les publicains ont justifié Dieu, étant baptisés du baptême de Jean ». — Explication qui sent la paraphrase, et Matthieu, en effet, dit simplement ; « les publicains et les prostituées ont cru en lui ». L'emploi du mot « justifier » paraît avoir été suggéré par la conclusion du présent discours (VII, 35), et l'on veut dire simplement que les gens du commun et les publicains ont reconnu un dessein providentiel dans la prédication de Jean et l'ont acceptée. — « Mais les pharisiens et les légistes » — mot (*νομικοί*) propre à Luc, pour désigner le corps des « scribes » (*γραμματεῖς*, communément employé), — « ont anéanti le dessein de Dieu pour eux-mêmes », — ont rendu inefficace en ce qui les concernait le dessein de salut, qu'ils ne pouvaient frustrer de son effet général, — « n'ayant pas été baptisés par lui ». — Matthieu : « mais vous, voyant » cela, la conversion des pécheurs, « vous n'êtes pas venus à résipiscence, de façon à croire en lui ». Il semble que Matthieu aussi ait paraphrasé en vue

³¹ A qui donc comparerai-je les hommes de cette génération, et à qui sont-ils comparables ?

³² Ils sont comparables à enfants qui sont assis en place publique et s'interpellent mutuellement, disant :

« De la flûte pour vous nous avons joué, et vous n'avez pas [dansé nous nous sommes lamentés, et vous n'avez pas pleuré. »

³³ Car Jean le Baptiste est venu ne mangeant [pain] ni ne [buvant [vin],

et vous dites : « Il a démon. »

³⁴ Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et vous dites : « Voici homme vorace et buveur de vin, ami de publicains et de pécheurs. »

³⁵ Et la sagesse a reçu raison de tous ses enfants. »

d'appliquer la parabole des Deux fils aux autorités ecclésiastiques de Jérusalem, et que la source ait mentionné seulement le refus de foi. Dans notre évangile, la phrase est construite de telle sorte qu'on a pu hésiter à y voir la continuation du discours ou une remarque de l'évangéliste, la mention du peuple, inattendue dans la bouche du Christ, semblant favoriser la seconde hypothèse, tandis que la forme des verbes (*ἔδικαλωσαν, ἠθέτησαν*) et la tournure générale de la phrase s'arrangent mieux de la première. L'évangéliste entend bien continuer le discours de Jésus, mais lui-même le compose d'après un texte qu'il aurait mieux fait de ne pas retoucher. On remarquera (avec WELLHAUSEN, 30) qu'il dit « le baptême de Jean », comme pour le distinguer du baptême chrétien. Du reste, ce logion, comme tous les autres qui ont rapport à Jean, on pourrait presque dire, comme tout ce qui dans les évangiles regarde Jean, reflète les préoccupations apologétiques du christianisme naissant, pour se justifier, soit par rapport à la secte baptiste dont il procède, soit par le moyen de cette secte même, en expliquant à son profit le rôle de Jean.

« A qui donc comparerai-je les hommes de cette génération, et à qui sont-ils comparables ? » — Matthieu (xi, 16) : « Et à qui comparerai-je cette génération ? » La source ajoutait probablement : « et à qui est-elle comparable ? » — « Ils sont comparables », — Matthieu : « elle est comparable », — « à des enfants assis sur la place publique et qui s'interpellent mutuellement, disant », — Matthieu : « qui, interpellant leurs compagnons, disent » : — « Nous vous avons joué de la flûte, et vous n'avez pas dansé, nous nous sommes lamentés et vous

³⁰ Or l'un des pharisiens le pria de manger avec lui ;
et étant entré dans la maison du pharisien, il se mit à table.

n'avez pas pleuré ». — Matthieu (xi, 17) : « vous ne vous êtes pas frappé la poitrine » (ἐκόψασθε, mot de source ; Lc. ἐκλαύσατε). — Les Juifs sont comme des enfants maussades à qui l'on propose inutilement jeu triste ou jeu gai, et qui trouvent toujours motif à rejeter la proposition. — « Car Jean le Baptiste est venu ne mangeant pain ni ne buvant vin ». — Certains témoins (Ss. Sc. ms. D, plusieurs mss. lat.) omettent les mots « pain » et « vin » ; mais ce peut être par conformation à Matthieu (xi, 18) : « Car Jean est venu ne mangeant ni ne buvant » ; et l'addition pourrait fort bien venir de l'évangéliste, pour atténuer une assertion censée trop absolue ; notre auteur, on ne doit pas l'oublier, a passé sous silence les détails de Marc (i, 16) touchant le régime extraordinaire du Baptiste, et il a fait prédire par Gabriel (i, 15) que Jean ne boirait pas de vin, suivant la règle du nazirat. — « Et vous dites », — Matthieu : « et ils disent » : — « Il a un démon ». Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et vous dites », — Matthieu : « et ils disent » : — « C'est un homme gourmand et buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs ». Et la sagesse a été justifiée par tous ses enfants ». — Matthieu (xi, 19) n'a pas « tous », mais le mot doit appartenir à la rédaction de Luc, bien qu'il manque dans quelques témoins (ms. D, etc.). Un rapport spécial paraît ici supposé contre Jésus et la sagesse (cf. xi, 49). Appréciation rétrospective du rôle de Jean et de celui de Jésus, formulée dans la tradition chrétienne en manière d'apologie contre les Juifs. Ceux qui ont donné raison à la sagesse de Dieu sont ceux qui ont cru à ses envoyés.

XXIV. LA PÉCHERESSE

La mention des publicains et des pécheurs, que l'on reprochait à Jésus de fréquenter, semble avoir déterminé l'insertion, après les discours relatifs à Jean-Baptiste, du récit concernant la pécheresse ; et il est curieux de constater que notre évangéliste, après s'être fait scrupule de nommer plus haut (vii, 29) les prostituées à côté des publicains, amène ici, comme par compensation, une histoire de prostituée ; à la vérité, il s'abstiendra encore d'employer le mot et parlera d'une « femme pécheresse ». D'où l'on peut rétrospectivement inférer que les prostituées étaient comprises parmi les « pécheurs » dans le discours précédent. L'on dirait même que ce discours a sug-

géré en partie le récit : les Juifs reprochaient au Christ d'aimer les bons repas, et l'évangéliste aussitôt nous le montre à table ; ils blâmaient sa familiarité avec les gens mal famés, et on nous le fait voir agréant les soins d'une femme de mauvaise vie, à laquelle il promet en échange le pardon de ses péchés. L'histoire de la pécheresse est avec les derniers propos concernant Jean-Baptiste dans le même rapport que celle du ressuscité de Naïn avec la réponse de Jésus au message du Précurseur. Et la composition n'est pas moins artificielle, bien qu'elle soit moins réussie et plus compliquée. Une parabole y intervient, qu'ignorent les autres témoins de la tradition évangélique, et qui pourrait n'être, comme beaucoup d'autres sentences et paraboles, que l'adaptation de quelque dicton ou fable populaire, adaptation qui aussi bien serait de notre auteur. L'adaptation, d'ailleurs, est assez maladroite, vu que le récit et la parabole ne s'accordent pas. D'autre part, le récit est dans la dépendance, pour ce qui est de la mise en scène, de celui qu'a donné Marc (xiv, 8-9) touchant l'onction faite à Jésus par une femme anonyme, deux jours avant le passion, dans la maison de Simon le lépreux. Notre auteur n'a pas reproduit ce récit de Marc, afin d'éviter le double emploi, et peut-être aussi parce que le récit primitif de la passion dans Luc ne le contenait pas. On peut dire encore que notre histoire de pécheresse remplace celle de la femme adultère, qu'aucun des évangiles officiels n'avait retenu, mais que les rédacteurs évangéliques ont dû connaître.

Grande est la perplexité où l'exégèse chrétienne a été jetée par le quatrième évangile (xiv, 3-9), qui signale aussi une onction faite à Béthanie, comme celle de Marc, mais chez Lazare, et par Marie sa sœur, six jours avant la pâque. Pour échapper aux difficultés qui naissent de la comparaison des textes, certains commentateurs anciens ont admis trois onctions faites par trois personnes différentes ; d'autres, au contraire, ont pensé tout simplifier en ne reconnaissant dans les quatre évangiles qu'une seule onction faite par Marie sœur de Lazare ; la plupart des interprètes latins depuis Augustin admettent deux onctions, qu'ils attribuent à cette Marie, et, depuis Grégoire le Grand, ils identifient celle-ci à Marie la Magdalène. Les récits se prêtaient à toutes les confusions, sauf pourtant à la dernière ; car Marie la Magdalène, dans Marc et dans Matthieu, n'est pas la femme de l'onction ; dans Luc, elle n'est pas la pécheresse ; et chez Jean, elle n'est pas Marie de Béthanie. Mais notre évangile, en omettant la scène de l'onction dans les récits hiérosolymitains, et en en transposant certains traits dans l'histoire de la pécheresse, semblait avoir admis l'identité des deux femmes et

- 37 Et voilà qu'une femme, [qui était] pécheresse en la ville, sachant qu'il était à table dans la maison du pharisien, apporta un flacon de parfum,
- 38 et se plaçant derrière (lui), près de ses pieds, en pleurs, se mit à arroser de larmes ses pieds; et avec les cheveux de sa tête elle les essuyait; elle baisait ses pieds, et elles les oignait de parfum.

des deux onctions. Il n'en est rien au fond, et le procédé témoigne simplement d'une belle indifférence à l'égard de ce qui est simple matière de fait, sans que l'auteur ait professé une opinion arrêtée pour ou contre l'identification dont il s'agit. Du reste, le récit de l'onction dans Marc n'est pas moins fictif que le récit de la pécheresse dans notre évangile (voir *Marc*, 388-391).

« Or l'un de pharisiens le pria de manger chez lui ». — Aucune détermination locale ni chronologique : l'histoire se passe dans une certaine ville, un certain jour que Jésus dînait chez un certain pharisien. Celui-ci ne paraît pas animé de mauvaises intentions. Le rédacteur construit sa mise en scène sur un type qui lui est familier (cf. xi, 37; xiv, 1). On peut supposer que la ville est Capharnaüm ou une bourgade quelconque de Galilée. — « Et étant entré dans la maison du pharisien, il se mit à table ». — Pour l'intelligence de ce qui va suivre, il faut se représenter les convives étendus sur des divans, autour de la table, à la manière antique.

« Et voilà qu'une femme qui était pécheresse en la ville ». — La mention de « la ville » pourrait trahir une influence soit du récit de la femme adultère, soit du récit de l'onction dans Marc, à l'égard desquels « la ville » serait Jérusalem. L'emploi du mot « pécheresse » ne doit pas faire illusion sur les antécédents de la personne; l'auteur dit « pécheresse » (ἀμαρτωλός) pour ne pas dire « prostituée » (πόρνη; cf. vii, 29, 34, et Mt. xxi, 31-32); par conséquent il est risqué d'en inférer que la « pécheresse » n'était pas « une prostituée de bas étage » (LAGRANGE, 228), et l'emploi du mot « pécheur » au sens de « païen » n'a rien à voir avec le cas présent. Les mots : « qui était » (ἥτις ἦν) sont suspects (ils manquent dans le ms. D, et ils viennent ailleurs tantôt avant tantôt après ἐν τῇ πόλει), et pourraient bien avoir été ajoutés pour que la femme ne semblât pas être encore actuellement en profession de « pécheresse », l'auteur ayant écrit : « Et voici qu'une femme, pécheresse en la ville, — ayant su qu'il était à

³⁹ Ce que voyant, le pharisien qui l'avait invité se dit :

« S'il était prophète,
il saurait qui et quelle est
la femme qui le touche,
(et) que c'est pécheresse. »

table dans la maison du pharisien, apporta un vase de parfum ». — Ce vase donnerait à penser que la femme a prémédité son acte, s'il y avait lieu d'en rechercher les mobiles, et si le parfum ne venait pas du récit de l'onction dans Marc. On pourrait supposer que la femme vient témoigner sa reconnaissance pour le pardon de ses péchés; mais les péchés ne sont pardonnés qu'à la fin du récit (VII, 47). Elle s'est introduite dans la salle du festin à la faveur du tumulte et de la liberté qui accompagnent en Orient les grands repas. — « Et se tenant par derrière, près de ses pieds », — ce qui s'explique aisément par la position des convives, dont les pieds découverts sont en arrière de la table, — « pleurant, se mit à arroser de larmes ses pieds », — les pieds nus de Jésus, qui avait, comme les autres convives, déposé ses sandales à l'entrée de la salle du festin. On doit supposer que la femme, agenouillée et courbée sur les pieds du Christ, pleure abondamment. — « Et elle les essuyait avec les cheveux de sa tête », — que l'on doit supposer dénoués; — « elle baisait ses pieds et les oignait de parfum ». — Le narrateur paraît admettre que la femme ne s'était pas proposé seulement de baiser les pieds de Jésus, mais premièrement de les laver avec ses larmes, pour les oindre ensuite de parfum. La femme n'ose pas répandre sur la tête de Jésus le contenu de son vase d'albâtre, comme la femme de l'onction dans Marc, ou plutôt la combinaison de l'onction avec l'effusion des larmes aura engagé le narrateur à faire répandre le parfum sur les pieds comme par un surcroît d'honneur, on peut dire par un sentiment de culte religieux, car l'onction des pieds n'était pas d'usage ordinaire. Le baiser n'est pas seulement pour les Orientaux une marque d'affection, c'est aussi une marque d'honneur : baiser les pieds est un signe d'entière soumission; la pénitente, dont nul auparavant n'avait soupçonné qu'elle pût avoir l'intention de changer de vie, vient honorer Jésus en s'humiliant elle-même, et ses larmes attestent son repentir.

« Ce que voyant, le pharisien qui l'avait invité se disait en lui-même », — étonné que Jésus reçût l'hommage d'une telle créature : — « S'il était prophète », — le ms. B a : « le prophète », ce qui serait

⁴⁰ Et prenant la parole, Jésus lui dit :
 « Simon, j'ai quelque chose à te dire ».
 Et lui : « Maître,
 parle », dit-il.

⁴¹ « Deux débiteurs étaient à certain prêteur :
 l'un devait cinq cents deniers,
 et l'autre cinquante.

une désignation du Messie (cf. Jn. I, 21, 25 ; VI, 14 ; VII, 40) ; mais l'article paraît avoir été interpolé pour obtenir ce sens, — « il saurait qui et quelle est cette femme qui le touche », — il saurait — « que c'est une pécheresse ». — Non qu'un prophète soit obligé de tout savoir, mais un ami de Dieu doit se connaître en hommes, discerner les bons des méchants, les justes des pécheurs, et ne pas se commettre avec les personnes de mauvaise vie. La réflexion du pharisien n'est pas nécessairement une marque de malveillance ou de mépris, elle peut aussi bien traduire une sorte de déception. Mais Jésus, en lui expliquant la conduite de la femme, va lui montrer qu'il connaît et la condition et les sentiments de la malheureuse qui pleure derrière lui, et le doute qui s'est levé dans l'esprit de son hôte.

« Et prenant la parole, Jésus lui dit : « Simon, j'ai quelque chose à te dire ». — Façon de parler conforme aux habitudes de la politesse orientale, et qui ne contient aucune ironie : Jésus demande la parole, et son hôte, non moins poliment, en l'appelant « maître » (διδάσκαλε), l'invite à la prendre. — « Maître, parle » dit-il ». — Il n'apparaît pas autrement que ce petit jeu de dialogue, imaginé par le rédacteur évangélique, soit empreint de froideur. L'auteur avait oublié de nous dire que le pharisien eût nom Simon ; s'il s'en avise maintenant, ce doit être par influence du récit de l'onction dans Marc. Il résulte par ailleurs de ce dialogue que l'hôte de Jésus est un simple pharisien, comme il a été dit d'abord, non un docteur, puisque Jésus l'appelle par son nom ; c'est même pour le besoin du dialogue qu'on lui en a donné un.

Suit la parabole, proposée en manière de question au pharisien. — « Deux débiteurs étaient à un créancier », — pour des sommes inégales, mais tous deux également insolubles : — « l'un devait cinq cents deniers, et l'autre cinquante » — seulement ; — « comme ils n'avaient pas de quoi payer », — le créancier, exemple rare chez les prêteurs, et qui a dû toucher d'autant plus les débiteurs, — « leur fit grâce de tout ». — Le cas n'est pas chimérique, mais il pourrait bien avoir

42 Comme ils n'avaient pas de quoi rembourser, à tous deux il fit
[remise :

lequel donc davantage l'aimera ?

43 Répondant, Simon dit : « Je pense
que c'est celui à qui davantage il a remis. »

Et il lui dit : « Bien tu a jugé. »

été conçu, d'après quelque dicton sur la proportion de la reconnaissance au bienfait, en vue de l'application voulue par l'auteur, Dieu étant le créancier envers lequel tous les hommes ont contracté une dette plus ou moins considérable en proportion de leurs péchés. Jésus ne tire pas lui-même la conclusion de la parabole, il demande au pharisien ce qu'il pense du cas. — « Lequel donc l'aimera davantage ? »

Le pharisien fait la réponse qui convient, mais sur un ton modeste, comme s'il laissait à son interlocuteur le droit d'être de l'avis contraire. — « Répondant, Simon dit : « Je pense que c'est celui à qui il a fait plus grande grâce ». Et il lui dit : « Tu as bien jugé ». — Jésus approuve la réponse parce qu'elle est vraie, non pour insinuer que celui qui l'a faite s'est condamné lui-même. Jusqu'à présent Jésus et le pharisien font un assaut de politesse où l'on dirait que l'auteur s'est complu. Ce que le Christ va dire ensuite peut s'entendre en manière de critique à l'égard du pharisien, qui aurait manqué de rendre à Jésus tous les honneurs convenables. Mais c'est que l'histoire est mal construite, et l'on s'en apercevra de plus en plus à mesure qu'on avancera vers la fin. En dépit des apparences, l'antithèse qui va être établie entre la conduite du pharisien et celle de la femme ne porte pas sur des obligations de civilité que l'hôte aurait négligées et dont la femme se serait acquittée à sa place, mais sur les témoignages d'amour reconnaissant qui sont en rapport avec la situation de la femme vis-à-vis de Dieu et de son représentant, situation qui n'est pas celle du pharisien. Celui-ci n'est pas censé avoir été incivil envers Jésus, et le Christ n'est pas censé avoir l'incivilité de le réprimander chez lui, bien que l'antithèse ait l'air d'être développée à son désavantage (cf. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1899, II, 296).

« Puis, se tournant vers la femme, il dit à Simon : « Vois-tu cette femme ? » — Il y a motif à sa conduite envers moi, qui est différente de la tienne. — « Je suis entré dans ta maison, tu n'as pas versé d'eau sur mes pieds ». — Le lavement des pieds était d'usage et quasi de néces-

⁴⁴ Et se tournant vers la femme,
il dit à Simon :

« Vois-tu cette femme ?

Je suis entré dans la maison :
eau sur les pieds tu ne m'as pas versée ;
mais elle de ses larmes a arrosé mes pieds,
et avec ses cheveux les a essuyés.

⁴⁵ Baiser tu ne m'as pas donné ;
mais elle depuis que je suis entré
n'a pas cessé de baiser mes pieds.

⁴⁶ D'huile ma tête tu n'as pas oint ;
mais elle de parfum a oint mes pieds.

⁴⁷ C'est pourquoi, je te dis,
sont remis ses péchés (si) nombreux,
parce qu'elle a aimé beaucoup ;
mais celui à qui peu est remis
peu aime. »

sité pour les convives arrivant de voyage, mais non pour tout invité ; le pharisien a donc pu s'en dispenser, mais, ce qu'il n'a pas fait, la femme l'a fait. — « Mais elle m'a arrosé les pieds de ses larmes, et elle les a essuyés de ses cheveux ». — Ses larmes ont donc remplacé l'eau pour le lavement des pieds, et ses cheveux ont tenu lieu de linge pour les essuyer. Image plus facile à concevoir qu'à réaliser. — « Tu ne m'as pas donné de baiser ». — Le baiser non plus n'était pas donné à tout le monde. — « Mais elle, depuis que je suis entré, n'a pas cessé de me baiser les pieds ». — Jésus dit : « depuis que je suis entré » (εἰς ἤλθεον), parce que c'est à l'arrivée que le baiser aurait pu lui être donné par son hôte. La leçon : « depuis qu'elle est entrée » (εἰς ἤλθεν, ms. L, mss. lat., etc.), paraît provenir de ce qu'on a jugé l'autre inexacte, la femme n'étant entrée qu'après Jésus ; mais le discours comporte exagération, et il n'y a pas lieu de relever le moment précis où la femme est entrée. En place du baiser au visage, que l'hôte aurait pu civilement donner, la femme humblement n'a pas cessé de baiser les pieds du Christ. Antithèse qui va bien aussi à écrire, mais on ne conçoit pas que l'hôte eût pu et dû faire ce que fait la femme. — « Tu n'as pas oint d'huile ma tête ». — Une telle onction n'avait lieu que dans les grandes occasions. — « Mais elle a oint de parfum mes pieds ». — Antithèse littéraire, non moins artificielle que les

⁴⁸ Et à elle il dit ;

« Sont remis tes péchés ».

⁴⁹ Et se mirent les convives à dire en eux-mêmes :

« Qui est-celui-ci, pour remettre même les péchés ? »

⁵⁰ Mais il dit à la femme :

« Ta foi t'a sauvée ;

va en paix. »

précédentes. — « C'est pourquoi, je te dis, ses nombreux péchés sont remis, parce qu'elle aime beaucoup ». — Ce n'est pas précisément ce qu'on attendrait ; et, pour que l'amour ne soit pas le principe de la justification, les théologiens protestants se sont efforcés de traduire : « puisqu'elle aime beaucoup », traduction que ne favorise pas la construction grammaticale, mais qui serait plus conforme au sens de la parabole et au contexte immédiat : — « mais celui à qui peu est remis peu aime ». — Dans les deux cas, l'amour serait la conséquence du pardon, et la conclusion du discours serait en harmonie avec la parabole. Mais l'évangéliste ne paraît pas l'avoir ainsi compris, et la conclusion de l'histoire y contredit.

« Et il dit à elle-même », — ce qui précède s'adressant au pharisien : — « Tes péchés sont remis ». — Jésus pardonne au nom de Dieu, comme dans le cas du paralytique (v, 20), et le scandale des assistants est le même (cf. v, 21). — « Et les convives se mirent à dire en eux-mêmes : « Qui est-il, pour remettre les péchés. » — Sur quoi Jésus dit à la pécheresse repentie ce qu'il dira bientôt à l'hémorroïsse (viii, 48). — « Mais il dit à la femme : « Ta foi t'a sauvée ; va en paix ». — Conclusion doublement artificielle ; mais le corps du récit ne l'étant pas moins, l'incohérence qui se remarque dans l'application de la parabole doit commencer avec la première déclaration (vii, 47) : « Ses péchés sont remis parce qu'elle a aimé beaucoup », et non seulement avec la seconde (vii, 48) : « Tes péchés sont remis ». Une incohérence analogue se retrouvera entre la parabole du Samaritain et la règle qu'elle est censée illustrer ; ce qui montre que l'évangéliste n'y regardait pas de si près.

Il est donc inutile de lui prêter ici l'idée d'un double rapport entre l'amour de la pécheresse et la rémission de ses péchés, comme si l'amour était censé à la fois cause et effet du pardon. En aucune hypothèse l'application de la parabole n'est en équilibre, puisque, nonobstant la part qui est faite au pharisien dans le développement de

viii Et advint ensuite
 qu'il s'en allait, par ville et village prêchant
 et annonçant le royaume de Dieu ;
 et les Douze étaient avec lui,

l'antithèse qui prépare la conclusion, le pharisien n'est pas et ne peut pas être visé comme un pécheur qui se trouverait témoigner moins d'amour au Christ, parce qu'il n'a pas eu autant de péchés pardonnés. Dans l'ajustement du récit à la parabole, le pharisien n'est pas un demi-pécheur qui aurait négligé de mériter par des marques spéciales d'amour le pardon que Jésus aurait pu lui accorder ; tout au plus pourrait-on dire que l'ensemble du récit laisse deviner une arrière-pensée analogue à l'idée que fait valoir la parabole du Pharisien et du publicain : comme l'humble publicain obtient son pardon, et que le pharisien qui a étalé ses mérites dans sa prière reste ce qu'il était auparavant, de même la pécheresse obtient un pardon qu'elle a mérité, et le pharisien Simon reste ce qu'il était, un homme content de lui-même et médiocre en charité. Il n'en reste pas moins que toute la combinaison est mal venue, et l'on n'a pas à rechercher derrière cette élucubration de l'évangéliste une histoire de pécheresse, ou seulement une parabole authentique, dont notre auteur aurait dérangé l'équilibre par ses combinaisons rédactionnelles. Il y a bien une parabole que l'évangéliste s'est appropriée, mais dont on ne saurait dire si elle a été employée par Jésus (cf. BULTMANN, 10) ; l'histoire d'une pécheresse oignant Jésus de parfum peut être admise, mais conjecturalement, et comme étant d'abord présupposée au récit de l'onction dans Marc.

XXV. LES FEMMES QUI SUIVAIENT JÉSUS

On dirait que cette anecdote de pécheresse fournit à l'évangéliste l'occasion de signaler brièvement d'autres femmes qui ont tenu leur place dans l'histoire ou dans la légende évangélique. Bien que nulle tache proprement morale n'ait été attachée à leur conduite, notre auteur les mentionne après la pécheresse en tant que personnes plus ou moins disqualifiées par le genre de maladie dont elles avaient été atteintes. Il tient à montrer la condescendante bonté du Christ, qui mangeait avec les publicains, acceptait les hommages des pécheresses et agréait les services de personnes qui avaient été possédées du démon. Quand on en vient au détail, il se trouve qu'une seule femme

- ² et quelques femmes
qui avaient été guéries d'esprits mauvais et de maladies :
Marie appelée Magdalène;
dont sept démons étaient sortis;
- ³ Ioanna, femme de Chouza, intendant d'Hérode,
Susanna et plusieurs autres,
qui les assistaient
de ce qu'elles possédaient.

est signalée comme ayant été démoniaque, et, bien que la main de l'évangéliste se reconnaisse dans ce passage, on se demande, mais avec beaucoup d'hésitation, si le fond de la notice ne viendrait pas de Luc. Dans la combinaison rédactionnelle, cette mention des femmes sert à préparer leur intervention dans l'histoire de la passion (xxiii, 49, 55 ; xxiv, 11, 22-24). Elle se trouve aussi inaugurer une période du ministère galiléen où Jésus est représenté comme voyageant à travers la Galilée ; mais, dans la suite, on ne parlera pas plus des femmes que si elles étaient absentes. Jésus voyagera désormais avec ses disciples, après n'avoir passé qu'assez peu de temps à Capharnaüm.

« Et advint ensuite qu'il s'en allait par ville et village, prêchant et annonçant le royaume de Dieu ». — Formule déjà rencontrée (iv, 43). — « Et les Douze étaient avec lui ». — Ils sont censés accompagner régulièrement Jésus depuis l'élection qui a été racontée plus haut (vi, 13-16). — « Ainsi que certaines femmes qui avaient été guéries de mauvais esprits et de maladies ». — L'indication pourrait n'être pas à serrer de trop près, comme si toutes les femmes en question avaient été possédées ou malades, et que toutes aient suivi régulièrement Jésus. Il serait incroyable que toutes en même temps aient suivi la troupe évangélique en l'assistant de leurs propres ressources.

Ces femmes auraient été assez nombreuses, et on dit les noms de quelques-unes : — « Marie, dite Magdalène », — ainsi appelée probablement, pour la distinguer d'autres Marie (cf. xxiv, 10, Marie de Jacques), d'après son lieu d'origine, qui serait Magdala, petite ville située sur la rive occidentale du lac de Tibériade. Le nom, toutefois, pourrait avoir une autre origine et un autre sens. — « De laquelle sept démons étaient sortis ». — Comme il s'agit d'une possession réelle, c'est-à-dire d'une maladie mentale affectant le caractère d'une septuple possession, ce trait n'autorise en aucune façon l'identification de Marie avec la pécheresse dont il vient d'être parlé. Si l'évangéliste avait eu cette idée, il n'aurait pas manqué de la signifier, et il ne pré-

⁴ Or, comme se rassemblait foule nombreuse,
et que de chaque ville on venait à lui,
il dit en parabole :

senterait pas Marie la Magdalène comme un personnage nouveau. Les sept démons dont il s'agit ne sont pas spécialement connus; leur nombre indique une forme particulière et intense de possession (cf. XI, 26).

« Jeanne femme de Chouza, intendant d'Hérode ». — Le nom de Kûzâ se rencontre dans les inscriptions nabatéennes (*Corpus inscr. semit.* II, I, 227). On a supposé que Jeanne était veuve, mais le texte ne la présente pas comme telle, et peut-être n'est-elle pas censée avoir suivi les prédicateurs, mais leur avoir fourni seulement des subsides. Son mari aurait été attaché à la personne d'Antipas, comme intendant ou majordome (cf. ACT. XIII, I, où l'on signale un frère de lait ou un familier du même Hérode). — « Susanne et plusieurs autres, qui les servaient de ce qui était à elles ». — Quelques témoins (mss. S A) lisent : « qui le servaient » (cf. Mc. XV, 41); mais c'est la troupe entière qui avait besoin d'assistance. Ces femmes sont donc censées jouir d'une certaine aisance, ce qui ne laisse pas de contraster avec le genre de vie qu'on leur attribue en les faisant voyager dans la compagnie des missionnaires pour les servir. Le trait pourrait bien avoir été conçu d'après la coutume des temps apostoliques, et la notice, apparemment destinée à illustrer le récit des pérégrinations évangéliques dont le voyage à Jérusalem sera la dernière, pourrait n'être qu'une amplification de celle qui a été ajoutée dans Marc (*loc. cit.*) au récit de la passion.

XXVI. LE SEMEUR

Notre évangile rejoint ensuite Marc (IV) au discours des paraboles, en négligeant provisoirement la polémique à propos de Beelzeboul, et le mot sur les vrais parents (Mc. III, 20-35). L'auteur a été ainsi amené à changer la mise en scène du discours. Sans marquer aucune circonstance spéciale de temps ni de lieu, il dit que Jésus prononça la parabole du Semeur devant une foule nombreuse qui était venue des villes successivement évangélisées par lui (cf. VIII, 4 et I). S'il néglige le lac et la barque (Mc. IV, I), c'est que ces détails ont été anticipés dans le récit de la pêche miraculeuse (IV, 3).

« Or, comme une foule nombreuse se rassemblait, et que l'on venait à lui de chaque ville » — où il était passé. — « il dit en para-

⁵ « Le semeur sortit pour semer sa semence ;
et, comme il semait, du (grain) tomba le long du chemin ;
il fut foulé aux pieds, et les oiseaux du ciel le mangèrent.

⁶ Et d'autre tomba sur la rocaille ;
ayant levé, il se dessécha,
parce qu'il n'avait pas d'humidité.

⁷ Et d'autre tomba au milieu des épines,
et poussant avec (lui), les épines l'étouffèrent,

⁸ Et d'autre tomba sur la bonne terre,
et levé, porta fruit au centuple. »

Ce disant, il criait :

« Qui a oreille pour entendre entende ! »

bole ». — Suit seulement la parabole du Semeur avec son explication et les deux sentences qui viennent après celle-ci dans Marc (IV, 21-25). Luc n'a pas plus que Matthieu la parabole de la Semence, et la parabole du Sénevé viendra dans un autre contexte avec celle du Levain. C'est pourquoi l'introduction a été simplifiée, et l'évangéliste s'abstient de dire avec Marc (III, 2) : « Et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles ». Comme la parole sur les vrais parents sera introduite après le discours parabolique, et que la mère et les frères seront dits être « dehors », on pourrait croire que le discours se tient dans une maison, mais le préambule n'autorise aucunement cette conjecture, et l'incohérence que présentent, quant à leur localisation, les deux morceaux juxtaposés résulte des transpositions opérées par l'évangéliste.

« Le semeur sortit pour semer sa semence ». — La simplicité de ce début tient à ce que l'auteur n'a pas souci de présenter comme singulièrement original et difficile à comprendre l'enseignement parabolique. Marc (IV, 3) : « Ecoutez : voici que le semeur sortit pour semer ». On peut croire que notre auteur dit : « semer sa semence », parce qu'il veut faire songer à la parole évangélique, à la semence jetée par l'unique Semeur. — « Et comme il semait, il tomba » — de ce grain — « le long du chemin ; il fut foulé aux pieds, et les oiseaux du ciel le mangèrent ». — Amplification descriptive de Marc (III, 4) : « il en tomba sur le chemin, et les oiseaux vinrent et le mangèrent ». Le grain tombé sur le chemin ne pouvait pas être en grande quantité, et ces quelques grains étaient supposés devoir être ramassés bientôt par les oiseaux, les chemins de campagne n'étant pas fréquentés par quantité de passants. — « Et il en tomba d'autre

⁹ Or ses disciples lui demandaient quelle était cette parabole.

¹⁰ Et il dit :

■ A vous il a été donné de connaître les mystères du royaume [de Dieu, mais aux autres c'est en paraboles] (qu'on les propose), afin que, voyant, ils ne voient pas, et, entendant, ne comprennent pas.

sur la pierre », — Marc (iv, 5) : « sur le sol pierreux », — « et ayant germé, il sécha parce qu'il n'avait pas d'humidité ». — Notre auteur paraît avoir trouvé un peu lourd et n'avoir pas bien compris le développement de Marc : « où il n'eut pas beaucoup de terre, et il leva bientôt ». On dirait qu'il n'a pas perçu le rapport établi entre le peu de terre et la germination rapide ; il se représente le grain sur des pierres où il peut germer pour être aussitôt desséché, mais ce grain aurait été dans les mêmes conditions que celui du chemin, et mangé par les oiseaux. — « Et il en tomba d'autre au milieu des épines, et les épines, croissant en même temps » — que le grain, — « l'étouffèrent ». — Marc (iv, 7) ajoute : « et il ne donna pas de fruit », trait qui a paru inutile aux deux autres synoptiques, mais qui n'est pas superflu dans l'économie de la parabole, pour signifier que ce grain, qui a levé, qui a grandi, n'a pu cependant venir en épi. — « Et il en tomba d'autre sur la bonne terre, et ayant levé, il porta fruit au centuple ». — Ici encore Marc (iv, 8) montrait la croissance de la plante, cette fois jusqu'à maturité, avec un produit abondant et varié : « trente, et soixante, et cent pour un ». Notre auteur, abrégeant cette conclusion, retient le plus gros chiffre, ce qui fait ressortir l'abondance du produit, sans marquer la variété. On peut dire que l'abondance est ce qui importe le plus ; mais la variété est un trait de nature et qui avait aussi un sens pour l'application de la parabole. — « Ce disant, il criait : « Qui a oreilles pour entendre entende ! » — Dans Marc (iv, 9), la pause finale, qui précède l'invitation à pénétrer le sens de la parabole, est indiquée par la simple reprise : « et il dit », qui fait ressortir en même temps l'avertissement. Notre auteur accentue la formule, probablement pour faire valoir le caractère d'oracle qui appartient à l'enseignement de Jésus.

« Or ses disciples lui demandaient ce qu'était cette parabole », — ce qu'elle signifiait en son application à la matière du règne de Dieu. Ainsi les disciples ne demandent pas, comme dans Marc (iv, 10), la

¹¹ Mais voici la parabole :
la semence est la parole de Dieu.

raison de l'enseignement parabolique mais la signification particulière de la parabole qui vient d'être dite. L'auteur n'en retient pas moins la réponse qui convient à la question générale posée dans Marc. Pour simplifier la mise en scène et supprimer des allées et venues inexplicables, n'ayant pas parlé du lac ni de la barque, il ne dit pas non plus que Jésus se soit retiré à l'écart avec son entourage de disciples et les Douze. Par suite, il semblerait que la question des disciples ait été faite en public, et que Jésus y ait répondu de même, en sorte que « les autres », ceux à qui Dieu refuse la connaissance des mystères, se trouveraient entendre et cette déclaration si fâcheuse pour eux, et l'explication de la parabole, qui est censée pourtant réservée aux disciples. L'harmonie de notre récit est donc plus apparente que réelle, l'auteur ayant eu souci d'un certain ordre extérieur plutôt que des vraisemblances et même du problème que soulève dans Marc la question des disciples.

« Et il dit : « A vous il a été donné de connaître les secrets du royaume de Dieu ». — Au lieu de Marc (IV, 11) : « C'est à vous qu'a été donné le secret (τὸ μυστήριον) du règne de Dieu ». Il y a une nuance entre posséder le mystère indépendamment des paraboles, et connaître les particularités du mystère moyennant les paraboles. On peut dire que notre auteur n'attache pas au mot « mystère » le même sens que Marc. — « Mais aux autres », — aux Juifs incrédules, — « c'est en paraboles » — que sont proposés les secrets salutaires. Marc : « mais à ces gens du dehors tout arrive en paraboles ». Notre auteur tient compte de ce que, dans les discours publics de Jésus, il y a autre chose que des paraboles ; peut-être aussi a-t-il trouvé que la formule ; « gens du dehors », manquait de couleur locale et ne convenait pas pour désigner les Juifs. — « Afin que, voyant, ils ne voient pas, et, entendant, ne comprennent pas ». — Notre auteur a soin de laisser tomber la finale (Mc IV, 12) : « de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné », en ayant été probablement choqué, et, tout en déclarant providentiel l'aveuglement des Juifs, ne trouvant pas intérêt à y insister en cet endroit, où il n'a pas pour contre-partie la vocation des Gentils. Il reste cependant que les secrets du royaume sont dits en paraboles devant les Juifs pour que ceux-ci n'y comprennent rien.

« Mais voici la parabole ». — L'évangéliste amène, sans autre préambule, l'explication du Semeur, comme si cette explication était

¹² Ceux qui sont le long du chemin sont ceux qui ont entendu ; ensuite vient le diable, et il enlève la parole de leurs cœurs, pour qu'ils ne soient pas sauvés en croyant.

justifiée par le principe qui vient d'être posé ; et Jésus ne s'étonne pas, comme dans Marc (iv, 13), de l'incapacité des disciples, parce que, si l'hagiographe a d'abord évité (viii, 10) de paraître attribuer à ceux-ci une science qu'ils n'avaient pas encore, il ne veut pas non plus les diminuer dans la considération du lecteur. — « La semence est la parole de Dieu », — c'est-à-dire la prédication évangélique. Eclaircissement de Marc (iv, 14) : « Le semeur sème la parole », en correspondance avec la formule initiale (viii, 5) : « Le semeur sortit semer sa semence ». — On ne dit pas qui est le semeur : ce sont, en général les missionnaires de l'Évangile, et non seulement Jésus, qui d'ailleurs les assiste. La comparaison porte sur les fortunes diverses du grain jeté par le semeur et sur celles de la parole jetée par le prédicateur évangélique. — « Et ceux qui sont le long du chemin », — comme dans Marc (iv, 15), la semence se trouve ne plus désigner la parole, mais les hommes à qui la parole a été adressée, — « sont ceux qui ont entendu » — la parole, et — « à qui ensuite le diable », — Marc : « Satan », — « vient enlever de leur cœur la parole, pour qu'ils ne soient pas sauvés en croyant ». — Cette finale, que notre auteur a ajoutée à la donnée de Marc, semblerait avoir un son paulinien (cf. ROM. i, 16 ; I COR. i, 21) ; mais il s'agit de la foi à la parole, et ce n'est que transposition du membre de phrase qui a été omis plus haut (viii, 11), quand il s'agissait d'expliquer, d'après Marc (et Isaïe), le but des paraboles. On pourrait même se demander si c'est le diable qui ne veut pas le salut des hommes, et si ce ne serait pas Dieu qui permettrait au diable d'enlever la parole, afin que les hommes n'arrivent pas au salut moyennant la foi. Si notre auteur s'abstient de dire avec Marc que le diable vient « aussitôt », ce ne doit pas être pour laisser une place à la responsabilité de ceux pour qui la parole est immédiatement perdue, les deux autres synoptiques ne songant pas plus que Marc à cette responsabilité, et semblant vouloir expliquer le fait au moyen de la prédestination plutôt que par une attention particulière à la part qui serait celle de la liberté humaine dans les conditions morales de l'effet produit en telles circonstances.

« Et ceux qui sont sur la pierre », — Marc (iv, 16) : « ceux qui sont semés sur les endroits pierreux, — « sont ceux qui, lorsqu'ils entendent, reçoivent avec joie la parole ; et ils n'ont pas de racine »,

¹³ Ceux qui sont sur la rocaille sont ceux qui, lorsqu'ils
[ont entendu,
avec joie reçoivent la parole ;
et ceux-là n'ont pas de racine,
ils croient pour un temps,
et en temps d'épreuve ils se retirent.

¹⁴ Ce qui tombe sur les épines, ce sont ceux qui ont
[entendu,
et qui par soucis, richesse, plaisirs de la vie,
allant, sont étouffés et n'arrivent pas à maturité,

¹⁵ Ce qui est dans la bonne terre, ce sont ceux
qui, l'ayant entendue de cœur droit et bon,
retiennent la parole et portent fruit par patience.

— Marc ajoutait : « en eux-mêmes » ; — « ils croient pour un temps »,
— Marc : « ils ne durent pas », — « et au moment de l'épreuve ils se
retirent », — Marc : « la persécution survenant ensuite à cause de la
parole, ils sont aussitôt rebutés ». Notre auteur a pu trouver que « la
persécution pour la parole » anticipait trop sensiblement sur la pers-
pective du discours ; mais l'idée vague de « tentation » fait que ce cas
ne se distingue plus nettement du troisième. On remarquera qu'ici la
sécession est mise en relief, et dans Marc le défaut de persévérance.

« Et ce qui est tombé sur les épines ». — Marc (IV, 18) : « et les
autres qui sont semés sur les épines ». Notre auteur s'est aperçu que
c'est le grain, non l'homme, dont on peut dire qu'il est semé. Chétive
amélioration, puisque les hommes, au lieu de la parole, sont toujours
figurés par le grain qui tombe, et que l'évangéliste, pour sauver
l'unité de sa phrase et la symétrie de ce cas avec les autres, en vient
à dire que les hommes eux-mêmes, avançant dans la vie, sont étouffés
par les soucis de ce monde avant d'être mûrs. — « Ce sont ceux qui
ont entendu et qui, s'en allant, sont étouffés par les soucis, la
richesse, les plaisirs de la vie et n'arrivent pas à maturité ». — Marc
disait beaucoup mieux : « Ce sont ceux qui ont écouté la parole, et
les soucis du monde, la séduction des richesses, les convoitises
d'autre sorte, s'introduisant, étouffent la parole ».

« Et ce qui est dans la bonne terre, ce sont ceux qui, ayant entendu
la parole, la retiennent dans un cœur droit et bon », — Marc (IV, 20) :
« Et ceux qui ont été semés sur la bonne terre, ce sont ceux qui
écoutent la parole et qui l'acceptent », — « et portent du fruit en

¹⁶ Personne, ayant allumé lampe,
ne la cache sous vase
ou ne la met sous lit ;
mais sur support on la met,
pour que les entrants voient la lumière.

¹⁷ Car rien n'est caché qui manifeste ne devienne,
ni secret qui ne soit connu
et au jour n'arrive.

patience », — ou en persévérance, ce qui les distingue des précédents, notamment de ceux qui « se retirent » (VIII, 13), et assure la fécondité de la parole. Ces fruits de la foi persévérante remplacent les chiffres que donne encore ici Marc : « et qui portent des fruits, à trente, à soixante, à cent pour un ». Seul des trois synoptiques, notre évangéliste a pensé à mettre en relief la persévérance de ceux en qui la parole arrive à produire son fruit.

Il a voulu rattacher la comparaison de la lampe au commentaire du Semeur, en laissant tomber la reprise de Marc (IV, 21) : « Et il leur dit ». Son idée paraît être que la parole, qui est une lumière, ne doit pas être, en ceux qui l'ont reçue, comme une lampe sous le boisseau. Il n'est peut-être pas indifférent de noter que la période initiale de l'Évangile, celle qui correspond au ministère de Jésus, est aussi bien celle du secret non dévoilé encore et que fera connaître la prédication apostolique ; et ce sont toujours considérations rétrospectives, par application de sentences proverbiales à la fortune du christianisme naissant. Sans doute ne faut-il pas serrer de trop près ces applications, ni déduire, par exemple, du présent passage, que l'Évangile primitif était une doctrine tout ésotérique.

« Mais personne, allumant une lampe, ne la cache sous un vase ou ne la met sous le lit ». — Marc : « Est-ce que la lampe vient pour être mise sous le boisseau ou sous le lit ? » — « Mais on la met sur le support, afin que ceux qui entrent voient la lumière ». — Marc : « N'est-ce pas pour être mise sur le support ? » Mais ce qu'y ajoute notre évangile se trouve en rapport avec Matthieu (V, 15) et trahit l'influence de sa source (cf. XI, 33). — « Car rien n'est caché qui ne devienne manifeste », — Marc (IV, 22) : « Car il n'y a rien de caché que pour être manifesté » ; — « ni secret qui ne soit connu et n'arrive au jour ». — Marc : « Rien n'est secret que pour venir au jour ». On pourrait se demander si notre auteur entend, comme Marc paraît l'avoir entendu, que la parole est faite pour être publiée par ceux qui

¹⁸ Voyez donc comment vous écoutez :
 car, celui qui a,
 à lui l'on donnera ;
 et celui qui n'a pas,
 même ce qu'il croit avoir lui sera ôté. »

L'ont reçue avec foi, ou bien si c'est la conduite du croyant qui doit faire briller la parole en procurant l'édification de tous ; mais le premier sens convient mieux à la teneur du texte, et le présent développement ne continue pas l'explication de la parabole du Semeur, en insistant sur le fruit de la parole dans les individus ; il marque plutôt le rôle des disciples en tant qu'agents de la parole. L'évangéliste a jugé inutile de répéter ici l'apostrophe de Marc (iv, 23) : « Si quelqu'un a des oreilles pour entendre, qu'il entende », et il omet de même la reprise (Mc. iv, 24) : « Et il leur dit », devant la sentence suivante.

« Voyez donc comment vous écoutez ». — Marc (iv, 24) : « Faites attention à ce que vous entendez ». Notre auteur veut dire que celui qui est vraiment attentif à la parole et qui la pratique en recueillera un profit croissant, tandis que l'auditeur imparfait perdra le peu de bien spirituel qu'il avait ou croyait avoir. — « Car à qui a l'on donnera ; et à qui n'a pas, même ce qu'il croit avoir sera ôté ». — Marc (iv, 25) disait : « même ce qu'il a ». Notre évangéliste aura pensé qu'on ne peut rien prendre à qui n'a rien : le paradoxe n'est atténué que dans la forme et incomplètement, car la possibilité de l'enlèvement n'est pas donnée par une possession apparente. Mais peut-être a-t-il voulu signifier surtout que les auditeurs imparfaits ne possèdent pas réellement la parole, et que les Juifs, qui semblent posséder l'Écriture, l'ont réellement perdue, témoignant par leur incrédulité qu'ils ne la comprennent pas. Entre l'invitation à écouter comme il faut, et cette sentence, il a omis la sentence de la mesure (Mc. iv, 24 b), qu'il avait rapportée auparavant (vi, 38). Il va montrer dans l'anecdote suivante comment les vrais auditeurs sont ceux qui écoutent la parole de Dieu pour la mettre en pratique. Et il arrête ici le discours des paraboles, négligeant aussi les remarques finales de Marc (iv, 33-34) sur les paraboles que Jésus disait au peuple, sauf à les expliquer en particulier à ses disciples. Ce discours n'est pas pour lui comme pour Marc l'inauguration d'un enseignement spécial, directement coordonné à l'endurcissement des Juifs.

Les éléments plus ou moins cohérents par lesquels a été constituée

- ¹⁹ Et vinrent le trouver sa mère et ses frères,
et ils ne pouvaient le joindre, à cause de la foule.
- ²⁰ Mais on l'avertit :
« Ta mère et tes frères sont là dehors,
voulant te voir. »

la relation de Marc n'en sont pas moins discernables : un cadre artificiel englobant la parabole du Semeur et quelques sentences proverbiales, le commentaire du Semeur, la théorie générale du mystère chrétien, intelligible au croyant dans les paraboles, voilé pour le non croyant sous la parabole. La théorie suppose le mystère institué ; le commentaire allégorique du Semeur est en rapport avec les expériences de la propagande chrétienne ; la parabole du Semeur est susceptible, par elle-même, de mainte application ; elle appartient à la tradition juive (cf. IV Esdr. VIII, 41). Dans les conditions où la tradition évangélique nous la présente, rien ne prouve qu'elle ait été utilisée par Jésus. De bonne heure on l'aura trouvée propre à figurer les résultats variés de la prédication chrétienne, de l'action du Christ enseignant ; et de là vient que, dans Marc, elle est présentée en symbole de l'enseignement évangélique.

XXVII. LES VRAIS PARENTS DU CHRIST

L'évangéliste a volontairement abrégé le récit de Marc en le transposant, et tout d'abord il omet le motif assigné dans le second évangile (III, 21) à la démarche de la famille. Renvoyant l'affaire de Beelzeboul et la demande de signe après le départ de Galilée, il a dû placer plus tôt l'intervention des parents, et il a jugé que le discours des paraboles, qui la suit immédiatement dans Marc, lui fournissait une occasion analogue à celle qu'indiquait celui-ci. Bien qu'il ait laissé tomber la mise en scène de Marc, et que la parabole du Semeur soit prononcée dans un endroit quelconque au milieu d'une grande foule, il montre la famille « dehors » (VIII, 20), ce qui n'a de signification que dans le cadre du second évangile, d'autant que l'explication du Semeur, non destinée à la foule, ne suppose plus que la présence des disciples, en sorte que la famille devrait pouvoir s'approcher de Jésus. Le vague de la description, où la foule est à la fois présente et absente, permet la combinaison, mais n'en dissimule pas l'artifice.

« Or sa mère et ses frères vinrent le trouver ». — Marc (III, 31), ayant signalé plus haut la démarche, disait : « Et arrivent sa mère et

²¹ Et lui, répondant, leur dit :

« Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la pratiquent.

ses frères » ; la famille, arrêtée par la foule devant la maison, faisait transmettre son message à Jésus dans l'intérieur du logis. Notre auteur abrège ces détails. — « Et ils ne pouvaient le joindre à cause de la foule ; mais on l'avertit : « Ta mère et tes frères sont là dehors, voulant te voir ». — Marc (III, 32) : « Voici dehors ta mère et tes frères, qui te demandent ».

Notre auteur abrège aussi la réponse de Jésus ; il supprime d'abord la première réplique (Mc. III, 33) : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? » puis le regard de Jésus sur ceux qui l'entourent, et la déclaration : « Voici ma mère et mes frères » (Mc. III, 34) ; et s'il retient la sentence essentielle (Mc. III, 35) : « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur et ma mère », il ne laisse pas de l'atténuer quelque peu dans la forme : — « Et répondant il leur dit : « Ma mère et mes frères sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la pratiquent ». — La mention de la parole, au lieu de la volonté divine, est pour le raccord de l'anecdote au précédent discours, dont elle ferme pour ainsi dire le cadre et achève l'enseignement (cf. VI, 47-49). Mais les omissions sont dues beaucoup moins au désir d'abréger qu'au souci d'écarter les traits qui impliqueraient un blâme ou un désaveu à l'égard des parents. Cette suppression, il est vrai, se trouve insuffisante pour l'objet qu'on se propose ; mais il semble que, dans l'intention de l'évangéliste, la déclaration concernant la parenté spirituelle ne doive pas être comprise en un sens défavorable aux parents naturels. Les deux parentés ne sont point ici en opposition, bien que l'évangéliste ne se soit pas avancé jusqu'à dire expressément que la famille naturelle était aussi bien à comprendre dans la famille spirituelle.

L'anecdote n'en a pas moins pris un caractère tout idéal, en perdant les traits vivants et réalistes qu'y donnait Marc. Il est vrai que, déjà dans Marc, le point culminant de l'anecdote est la sentence finale (Mc. III, 35), en vue de laquelle l'anecdote pourrait bien avoir été construite (BULTMANN, 15 ; contre M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 29, 32), ce qui lui enlèverait le caractère d'historicité en tant que trait spécial de la vie de Jésus, et pourrait compromettre même sa signification générale quant à l'attitude des parents à l'égard du nouveau prédicateur (Mc. III, 21).

²² Or advint, un certain jour,
qu'il monta en barque ainsi que ses disciples ;
et il leur dit :

« Passons à l'autre bord du lac » ;
et ils démarrèrent.

²³ Mais, pendant qu'ils naviguaient, il s'endormit.
Et descendit tourbillon de vent sur le lac ;
et ils étaient envahis et couraient danger.

²⁴ Et s'étant approchés, ils l'éveillèrent, disant :

« Maître, maître, nous périssons ! »

Et s'étant levé, il tença le vent
et la houle de l'eau,
et ils s'apaisèrent, et il y eut calme.

XXVII. LA TEMPÊTE

Ayant changé la mise en scène du discours des paraboles et rattaché à ce discours la démarche de la famille, notre évangéliste a dû changer de même les préliminaires du miracle de la tempête apaisée. Dans Marc (iv, 34-35), Jésus, qui était dans une barque sur le lac pour prononcer le discours des paraboles, n'a, le soir venu, qu'à donner à ses disciples l'ordre de partir pour l'autre rive, et durant la traversée il s'endort. La combinaison de Marc peut être artificielle, elle ne manque pas de logique. Le récit dans Luc ne tient plus à rien, et il faut d'abord mettre Jésus dans la barque. — « Or advint, un certain jour, qu'il monta en barque ainsi que ses disciples, et il leur dit », — comme dans Marc (iv, 34) : — « Passons à l'autre bord du lac ». Et ils partirent ». — L'auteur n'a pas à mentionner les circonstances où s'arrête Marc (iv, 36), et, avant d'en venir à la tempête, il signale le sommeil de Jésus, mais sans les précisions de Marc (iv, 38).

« Or, pendant qu'ils naviguaient, il s'endormit. Et il descendit un tourbillon de vent sur le lac ». — Marc (iv, 37) : « Et il survint un grand tourbillon de vent ». Notre auteur dit : « descendit », soit à raison de la situation du lac, encaissé entre des hauteurs, soit parce que l'esprit de la tempête vient d'en haut (cf. ix, 55). — « Et ils étaient envahis et couraient danger ». — Marc : « Et les vagues envahissaient la barque, en sorte que la barque était déjà remplie ». — « Et s'étant approchés, ils l'éveillèrent, disant : « Maître, maître, nous périssons ! ». — Appel plus pressant que dans Marc (iv, 38), mais

²⁵ Et il leur dit :

Où est votre foi ? »

Mais effrayés, ils s'étonnaient,
se disant entre eux ;

« Qui donc est-il,
pour commander aux vents et à l'eau
et en être obéi ? »

²⁶ Et ils abordèrent au pays des Geraséniens,
qui est en face de la Galilée.

d'où est éliminée la nuance de reproche : « Maître, n'as-tu pas souci de ce que nous périssons ? » — « Et s'étant levé, il menaça le vent et la houle de l'eau ». — Marc (iv, 39) : « il menaça le vent et il dit à la mer : « Silence, tais-toi ». — « Et ils s'apaisèrent, et il y eut calme ». — Marc : « et le vent s'apaisa, et il se fit grand calme ». — « Et il leur dit : « Où est votre foi ? » — Atténuation de Marc (iv, 40) : « Pourquoi êtes-vous craintifs ? N'avez-vous pas encore de foi ? » — Mais, pas plus que dans Marc, le cri de détresse des disciples n'est compris en recours inspiré par la confiance.

« Mais, effrayés, ils s'étonnaient ». — Marc (iv, 41) : « Et ils furent saisis d'une grande frayeur ». Matthieu (viii, 27) : « Et les hommes s'étonnèrent ». Notre passage semblerait donc dépendre de Marc et de Matthieu ; mais, si l'hypothèse d'une rencontre fortuite n'est pas très probable, on peut supposer que les deux évangélistes plus récents ont connu et Marc et la source dont dépend Marc lui-même. — « Se disant entre eux : « Qui donc est-il, pour qu'il commande et aux vents et à l'eau, et qu'ils lui obéissent ? » — Paraphrase de Marc : « Qui donc est-il, pour que même le vent et la mer lui obéissent ? »

XXIX. LE POSSÉDÉ DE GÉRASA

« Et ils abordèrent au pays des Geraséniens, qui est en face de la Galilée ». — Marc (v, 1) : « Et ils arrivèrent à l'autre bord de la mer, au pays des Geraséniens ». La notice, surtout dans Luc, est d'une géographie incertaine. Il n'est pas probable que la leçon du texte reçu : « au pays des Gergéséniens » (Γεργεσῆνων), ait été préférée par notre évangéliste aux Geraséniens (Γερασῆνων) de Marc. La topographie du miracle est tout aussi malaisée à déterminer (cf. LAGRANGE, 250) ; c'est peut-être que l'histoire, empruntée d'ailleurs, a été artificiellement

²⁷ Or, comme il descendait à terre,
se présenta un homme de la ville qui avait démons
et depuis longtemps ne portait pas de vêtement,
ni en maison ne demeurait, mais dans les tombeaux.

²⁸ Or, ayant vu Jésus,
en criant il se prosterna devant lui,
et à pleine voix il dit :

« Qu'y a-t-il entre moi et toi,
Jésus, fils du Dieu très-haut ?
Je t'en prie, ne me tourmente pas. »

²⁹ Car il ordonnait à l'esprit impur
de sortir de l'homme.

Car à plusieurs reprises il l'avait saisi ;
et on l'avait lié de chaînes et d'entraves, sous garde ;
et brisant les liens,
il était poussé par le démon aux déserts.

localisée dans la légende de Jésus (cf. KLOSTERMANN, 462 ; BULTMANN, 130).

Or, comme il descendait à terre, se présenta un homme de la ville qui avait des démons ». — Marc (v. 2) : « Et comme il quittait la barque, vint à sa rencontre », sortant « des tombeaux, un homme en esprit impur ». Notre auteur a pris sur lui de dire que l'homme était de la ville. La pluralité des démons est pour préparer l'aveu de « Légion ». — « Et qui depuis assez longtemps ne portait plus de vêtement ni ne restait en maison mais » demeurait « dans les tombeaux ». — Marc (v, 8) : « qui avait sa demeure dans les tombeaux ». La nudité n'est qu'impliquée dans la relation de Marc (v, 15). Ce que Marc (v, 3 b-5) ajoute un peu confusément sur les crises qui avaient obligé à lier cet individu de chaînes qu'il avait rompues pour s'enfuir dans le montagne où les cavernes sépulcrales lui servaient d'abri, ne viendra que plus loin dans notre récit et en abrégé. La combinaison est assez maladroite, et l'on dirait que le rédacteur, après avoir pris le parti d'omettre ces détails, se serait avisé qu'il avait besoin de les signaler brièvement.

« Or, ayant vu Jésus, il se prosterna devant lui en criant, et il dit à haute voix ». — Les cris dépourvus de sens que pousse d'abord le démoniaque semblent distingués du discours, également crié, qu'il tient ensuite à Jésus. Marc (v, 6-7) est plus vivant et plus circons-

³⁰ Et Jésus lui demanda :

« Quel est ton nom ? »

Et il dit : « Légion »,

parce qu'étaient entrés en lui nombreux démons.

tancié : « Et ayant vu Jésus de loin, il accourut et se prosterna devant lui, et criant à haute voix, il dit ». C'est parce que l'homme est possédé qu'il crie si fort. Le haut cri est un effet de l'inspiration, soit divine (cf. I, 42), soit démoniaque. — « Qu'y a-t-il entre moi et toi, Jésus fils du Dieu très haut ? ». — Même profession de foi que dans Marc (v, 7) ; et il est assez curieux que les démons soient censés les premiers à reconnaître en Jésus un « fils de Dieu », et qu'ils définissent Dieu lui-même par la formule de « Dieu très haut ». Car c'est le démon qui fait parler l'homme, et il n'est pas autrement certain que les mots : « Dieu très-haut », donnent à entendre que le possédé n'était pas juif (cf. Act. xvi, 17). Telle pourrait être cependant la pensée de ce récit plus ou moins symbolique (voir *Marc*, 152, 154, 159). — « Je t'en prie ne me tourmente pas ». — Notre auteur a mis la prière à la place de la sommation : « Je t'adjure par Dieu », qui l'aura probablement choqué dans Marc. — « Car il ordonnait à l'esprit impur de sortir de l'homme ». — Marc (v, 8) : « Car il lui disait : « Sort, esprit impur, de cet homme ». — Suit la notice, abrégée de Marc (v, 3b-5), touchant les crises antérieures du démoniaque. — « Car, à plusieurs reprises », — dans certaines crises particulièrement violentes, le susdit esprit — « s'était emparé de lui, et », — pour le dompter dans les mouvements frénétiques que lui donnait cette possession, — « on le gardait lié de chaînes et d'entraves », — mais ces précautions devenaient superflues, — « et brisant les liens, il était poussé par le démon aux déserts ». — L'auteur dit « les déserts », parce que tel est le goût des démons, et sans s'inquiéter autrement de la nature du pays, pour ne pas répéter la mention des tombeaux ; mais l'indication devient plus vague que Marc (v, 6) : « Et continuellement, nuit et jour, il était dans les tombeaux et dans les montagnes », etc.

« Or Jésus lui demanda : « Quel est ton nom ? » et il dit : « Légion », — se dénommant ainsi — « parce que plusieurs démons étaient entrés en lui ». — En prenant à son compte l'explication, le narrateur corrige la naïveté de Marc (v, 9) : « Légion est mon nom, parce que nous sommes plusieurs. » Comme dans Marc, la question est adressée à l'homme, et c'est le démon qui répond, parce que le démon est conçu, pour ainsi dire, comme étant actuellement la personnalité

³¹ Et ils le suppliaient de ne pas leur commander de s'en aller dans l'abîme.

³² Or il y avait là un troupeau nombreux de porcs, dans la montagne paissant. Et ils le supplièrent de leur permettre d'entrer en eux ; et il le leur permit.

³³ Et les démons, sortis de l'homme, entrèrent dans les porcs ; et le troupeau s'élança de l'escarpement dans le lac, et il fut noyé.

de l'homme ; du reste, le nom que Jésus demande n'est pas celui de l'homme, mais celui du démon qu'il se propose d'expulser. Il est sous-entendu que les diables sont pourvus d'un nom personnel, comme les hommes, et la connaissance du nom importe au succès de l'exorcisme (cf. *Marc*, 153). — « Et ils le suppliaient de ne pas leur commander de s'en aller dans l'abîme ». — Dans *Marc* (v, 10), c'est l'homme qui prie pour ses démons : « Et il insistait beaucoup pour qu'il ne les envoyât pas hors du pays ». Notre auteur dit : « dans l'abîme », en prévision du dénouement, les démons qui vont plonger dans le lac étant censés reconduits à une sorte d'enfer. D'ordinaire l'internement des diables en enfer était plutôt réservé au jugement dernier ; mais l'abîme dont il s'agit peut se confondre plus ou moins avec la mer, et n'être identique ni au *scheol*, qui n'est pas précisément un abîme, ni à « l'abîme de feu » dont parle l'Apocalypse (xx, 3, 7, 10, 13-15).

« Or il y avait là un troupeau nombreux de porcs qui paissaient dans la montagne, et ils le supplièrent de leur permettre d'entrer en eux ». — *Marc* (v, 12) : « Et ils le supplièrent, disant : « Envoies-nous dans les porcs, afin que nous entrions en eux ». — La naïveté de *Marc* est atténuée, et aussi la part de Jésus dans l'affaire des porcs. — « Et il le leur permit. Or, sortant de l'homme, les démons ». — *Marc* : « les esprits impurs », — « entrèrent dans les porcs, et le troupeau s'élança de l'escarpement dans le lac ». — Notre auteur omet l'évaluation du troupeau ; *Marc* (v, 13) : « environ deux mille ». — « Et il fut noyé ». — *Marc* : « et ils furent noyés dans la mer ».

« Et les pâtres, ayant vu ce qui était arrivé, s'enfuirent », — *Marc* (v, 14) : « Et leurs gardiens s'enfuirent », — « et ils dirent la nouvelle dans la ville et dans les champs. Et les gens sortirent pour

³⁴ Et les pâtres, voyant l'aventure,
s'enfuirent l'annoncer dans la ville et dans les champs.

³⁵ Et (les gens) sortirent pour voir ce qui était advenu ;
ils vinrent vers Jésus,
et ils trouvèrent assis l'homme
de qui les démons étaient sortis,
vêtu et de bon sens, aux pieds de Jésus ;
et ils furent effrayés.

³⁶ Et leur firent récit
ceux qui avaient vu comment avait été guéri le démoniaque ;
et toute la population du territoire des Geraséniens lui
[demanda

de s'éloigner d'eux,
parce que de grande frayeur ils étaient pris.
Et lui, montant en barque, s'en retourna.

³⁸ Or lui demandait l'homme
de qui étaient sortis les démons,
d'être avec lui ;
mais il le congédia, disant :

voir l'aventure », — Marc : « vinrent voir » ce qu'était l'aventure » ; — « ils vinrent près de Jésus, et ils trouvèrent assis l'homme de qui les démons étaient sortis », — Marc (v, 15) : « ils virent le démoniaque assis », dans la modeste attitude d'un disciple, comme on verra bientôt qu'il avait l'intention de le devenir, — « vêtu et dans son bon sens, aux pieds de Jésus ». — Ce dernier trait remplace avantageusement Marc : « lui qui avait eu Légion ». — « Et ils furent effrayés. Et les témoins leur racontèrent comment avait été guéri le démoniaque », — Marc : « ce qui s'était passé pour le démoniaque, et l'affaire des pores ». — « Et toute la population des Geraséniens lui demanda de s'éloigner d'eux, parce qu'ils étaient pris d'une grande frayeur ». — Ici notre auteur enchérit sur Marc (v, 17) : « Et ils se mirent à le prier de s'éloigner de leur territoire ». Sans doute a-t-il voulu trouver un motif, et presque une excuse, à la démarche des Geraséniens. — « Et lui, montant en barque, s'en retourna. »

« Cependant l'homme de qui les démons étaient sortis le pria de l'admettre avec lui ». — Ici encore Marc (v, 18) est plus bref : « Et comme il montait dans la barque, le démoniaque lui demanda d'être avec lui ». — « Mais il le congédia, disant ». — Marc (v, 19) : « Et il

- ³⁹ « Retourne en ta maison,
 et raconte tout ce qu'a fait pour toi Dieu.
 Et il s'en alla, par toute la ville publiant
 tout ce qu'avait fait pour lui Jésus.
⁴⁰ Et au retour de Jésus, la foule le reçut ;
 car tous l'attendaient.
⁴¹ Et vint un homme nommé Jaïr,
 qui était chef de la synagogue,
 et tombant aux pieds de Jésus,
 il le suppliait d'entrer dans sa maison,

ne le lui permit pas, mais il lui dit ». — « Retourne en ta maison, et raconte tout ce que t'a fait Dieu ». — Marc : « Va dans ta maison, près des tiens, et annonce-leur ce que le Seigneur t'a fait et les bontés qu'il a eues pour toi ». — « Et il s'en alla publiant par toute la ville tout ce que lui avait fait Jésus ». — Curieuse modification de Marc (v, 20) : « Et il s'en alla, et il se mit à publier dans la Décapole tout ce que lui avait fait Jésus, et tous étaient dans l'admiration ». La variante ne doit pas être accidentelle, puisque Marc (vii, 31) parle encore ailleurs de la Décapole (cf. Mt. iv, 25), que Luc ne mentionne jamais (autrement l'on pourrait supposer que Marc aurait écrit δεκα par un ; que Luc n'aurait pas vu, ou bien que Marc aurait écrit εν τη πολι, qui serait devenu dans la transcription εν τη Δεκαπόλει).

XXX. LA FILLE DE JAÏR

Dans Marc, le miracle de résurrection ne se rattache pas très étroitement au précédent, et l'on entrevoit encore l'artifice, inspiré par une raison didactique, qui a présidé au groupement de récits primitivement indépendants. Notre auteur, en interprétant les données de Marc, établit une liaison plus étroite entre les faits. — « Or, il arriva, quand revint Jésus, que la foule le reçut ; car tous l'attendaient ». — Ce n'est pas précisément ce que disait Marc (v, 21), où le rassemblement de la foule suit le retour de Jésus sur la rive occidentale du lac : « Et Jésus étant revenu de l'autre côté dans la barque, une foule nombreuse se rassembla, et il était » avec cette foule « auprès de la mer » quand Jaïr vint le trouver.

« Et vint un homme appelé Jaïr, qui était chef de la synagogue ». — Marc (v, 21) ; « un des chefs de synagogue ». Notre évangile paraît

⁴² parce qu'il avait une fille unique d'environ douze ans, qui se mourait.

Or, pendant qu'il (y) allait,
les foules l'étouffaient.

⁴³ Et une femme en flux de sang depuis douze ans, qui, ayant dépensé en médecins tout son bien, n'avait pu se faire guérir par aucun,

⁴⁴ s'étant approchée par derrière,
toucha la houpe de son manteau ;
et aussitôt s'arrêta son flux de sang.

entendre que la ville (Capharnaüm ?) n'a qu'une synagogue dont Jaïr est le président. Marc vise plutôt un des chefs d'une synagogue qui en aurait plusieurs (cf. Act. XIII, 15), que le chef d'une synagogue dans une ville qui aurait plusieurs lieux de culte. Il semble qu'on doive distinguer l'archisynagogue (ἀρχισυναγωγός), seul chargé de la direction du culte, des « chefs de la synagogue » (ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς), qui étaient plusieurs en chaque synagogue (LAGRANGE, 253). Ici Jaïr est dit « chef de la synagogue », et plus loin « archisynagogue ». Les idées du narrateur n'étaient peut-être pas très nettes en ce qui regarde la distinction dont il s'agit. — « Et tombant aux pieds de Jésus, il le suppliait d'entrer dans sa maison ». — Marc (v, 23) : « Et le voyant, il tomba à ses pieds et le supplia beaucoup, disant : « Ma petite fille est à l'extrémité ; viens lui imposer les mains afin qu'elle soit sauvée et qu'elle vive ». On n'a retenu ici que le sens général de la prière. — « Parce qu'il avait une fille unique », — notre auteur dit « unique », afin de rendre l'histoire plus touchante, comme il a fait pour le jeune homme de Naïn, — « d'environ douze ans », — notice anticipée de Marc (v, 42), où l'âge est indiqué seulement à la fin du récit, — « qui se mourait ».

« Or, pendant que » Jésus « allait » — avec Jaïr, — « les foules l'étouffaient ». — Resserrement de Marc (v, 24) : « Et il s'en alla avec lui, et une foule nombreuse l'accompagna, et il y avait presse autour de lui ». — « Et une femme en perte de sang depuis douze ans, qui avait dépensé en médecins tout son bien ». — Le dernier membre de phrase pourrait avoir été interpolé d'après Marc (v, 26), car il manque dans plusieurs anciens témoins (ms. B D, Ss.); et la leçon primitive aurait été : « Et une femme en perte de sang depuis douze ans, — qui n'avait pu être guérie par personne ». — Toutefois la ligne suspecte paraît réclamée par le type strophique du présent récit.

⁴⁵ Et Jésus dit :

« Qui m'a touché ? »

Tous s'en défendant,

Pierre dit : « Maître,

les foules te serrent et te pressent. »

Même le texte ordinaire abrège sensiblement Marc, selon lequel la femme « avait beaucoup souffert, par beaucoup de médecins, et avait dépensé tout son avoir dans aucun profit, mais s'en était plutôt trouvée plus mal ». L'évangéliste a pu, sans être médecin, retrancher des détails où Marc s'est complu pour rehausser le miracle ; mais, si Luc a emprunté l'anecdote à Marc, on conçoit qu'il ait allégé une description où les gens de sa profession semblaient ridiculisés. — « S'étant approchée par derrière, toucha la houpe de son manteau ». — Marc (v, 27) : « Ayant entendu parler de Jésus, s'en vint dans la foule par derrière, toucher son manteau ». Luc et Matthieu (ix, 20) s'accordent à mentionner la houpe du manteau : ou bien la rencontre est fortuite, les deux évangélistes ayant anticipé une indication que Marc (vi, 56) donnera plus loin en général, ou bien l'un d'eux a fait l'anticipation et a été copié par l'autre, ou bien les deux dépendent d'une relation où la houpe était mentionnée ; ou enfin la houpe aura disparu accidentellement du texte de Marc après y avoir figuré. On ne peut guère s'arrêter qu'à l'une ou à l'autre des deux dernières hypothèses. — « Et aussitôt s'arrêta sa perte de sang ». — Notre auteur omet comme inutiles la réflexion de la femme (Mc. v, 28) : « Car elle disait : « Si je touche seulement ses vêtements, je serai sauvée », et l'impression ressentie par elle de sa guérison (Mc. v, 29) ; il met un peu plus loin, dans la bouche de Jésus, l'impression que Marc (v, 30 a) dit avoir été ressentie aussi par Jésus lui-même.

« Et Jésus dit : « Qui m'a touché ? » — Dans Marc (v, 30 b), Jésus dit, en se retournant vers la foule : « Qui a touché mes vêtements ? » — « Et tous s'en défendant, Pierre dit : « Maître, les foules te serrent et te pressent ». — Ce qui est pour signifier : on te touche sans le vouloir. Dans Marc (v, 31), ce sont « les disciples » qui disent, plus lestement : « Tu vois la foule qui te presse, et tu dis : « Qui m'a touché ? » — « Mais Jésus dit : « Quelqu'un m'a touché, car j'ai senti qu'une vertu était sortie de moi ». — C'est l'impression dont il vient d'être parlé ; et la réplique de Jésus se trouve remplacer ici le trait de Marc (v, 32) : « Et il regardait alentour afin de voir celle qui

⁴⁶ Mais Jésus dit :

« Quelqu'un m'a touché ;
car j'ai senti que vertu était sortie de moi. »

⁴⁷ Et la femme voyant qu'elle n'était pas inaperçue,
s'en vint tremblante, et, prosternée devant lui,
elle déclara en présence de tout le peuple
pour quel motif elle l'avait touché,
et comment elle avait été guérie aussitôt.

⁴⁸ Et il lui dit : « Ma fille,
ta foi t'a sauvée,
va en paix. »

⁴⁹ Comme il parlait encore,
on vint de chez le chef de synagogue (lui) dire :
« Ta fille est morte ;
n'importune plus le maître. »

avait fait cela ». Notre auteur n'a pas voulu de cette investigation ; il montre le Christ pleinement conscient du miracle accompli et prêt à dire qui en a profité ; c'est pourquoi la femme se déclare : — « Or la femme, voyant qu'elle n'était pas ignorée », — que Jésus savait ce qu'elle avait fait et ce qu'elle avait éprouvé, — « vint tremblante et, prosternée devant lui, elle déclara devant tout le peuple », — remarquer la solennité de cette confession, — « pour quel motif elle l'avait touché, et comment elle avait été guérie tout à coup ». — Marc (v, 33) disait beaucoup plus naturellement : « Et la femme, effrayée et tremblante, sachant ce qui lui était arrivé, vint se prosterner devant lui et lui dit toute la vérité ». — « Et il lui dit : « Ma fille, ta foi t'a sauvée, va en paix ». — Marc (v, 34) ajoutait : « et sois guérie de ton infirmité ». Notre hagiographe a pu trouver que cette ratification du fait accompli laissait trop voir que la guérison s'était opérée sans que Jésus l'eût aucunement voulue.

« Comme il parlait encore, quelqu'un vint », — Marc (v, 35) : « on vint », — « de chez le chef de la synagogue » lui « dire : « Ta fille est morte ; n'importune plus le maître ». — Marc (v, 35) : « Pourquoi importunes-tu encore le maître ? » — « Mais Jésus, ayant entendu », — Marc (v, 36) : « passant outre à l'avis donné », — « lui dit : « Ne crains pas, crois seulement, et elle sera sauvée ». — Marc était à la fois plus énergique et plus discret : « Ne crains pas, crois seulement ». — « Or, étant arrivé à la maison, il ne laissa entrer personne avec lui, sauf Pierre, Jean, Jacques, le père de l'enfant et la mère ». — Noter

⁵⁰ Mais Jésus, qui avait entendu, lui dit :

« Ne crains pas ;
crois seulement,
et elle sera sauvée. »

⁵¹ Et arrivé à la maison,

il ne laissa entrer personne avec lui
sauf Pierre, Jean et Jacques,
le père de l'enfant et la mère.

⁵² Or tous pleuraient et se lamentaient sur elle ;

et il dit : « Ne pleurez pas ;
elle n'est pas morte, mais elle dort. »

⁵³ Et ils se moquaient de lui, sachant qu'elle était morte.

que Jean est nommé ici avant Jacques (de même ix, 20), comme il a été mis en relief dans la rédaction des Actes. En simplifiant cette partie du récit, notre auteur y introduit de la confusion ; car la mère était dans la maison avant que Jésus arrivât, et dans la maison même on va trouver quantité de gens qui se lamentent. Dans Marc (v, 37), Jésus commence par congédier la foule et ne retient avec lui, pour aller chez Jaïr, que les trois disciples ; arrivé à la maison, il trouve les gens qui se lamentent et les chasse ; après quoi, avec le père et la mère et les trois disciples, il pénètre au lieu où était l'enfant (Mc. v, 38-40). Notre récit embrouille avec le congé de la foule celui des gens qui menaient le tapage funèbre, et qui maintenant ont l'air d'assister au miracle, bien qu'ils soient censés dehors.

« Cependant tous pleuraient et se lamentaient à son sujet ». — Ce « tous » représente les gens qui, dans Marc mènent le deuil à grand bruit et ne peut raisonnablement concerner les cinq personnes qu'on vient de représenter comme entrant avec Jésus dans la maison ; car les disciples n'ont pas motif de se lamenter, et « tous » ne peut pas désigner seulement le père et la mère, qui d'ailleurs ne peuvent pas être non plus les personnes qui se moquent de Jésus quand il dit que l'enfant n'est pas morte. — « Et il dit : « Ne pleurez pas, car elle n'est pas morte, mais elle dort ». — Marc (v, 39) : « Pourquoi faites-vous du bruit et pleurez-vous ? L'enfant n'est pas morte », etc. — « Et ils se moquaient de lui, sachant qu'elle était morte ». — Marc n'a pas : « sachant » etc., que notre auteur ajoute pour le relief du miracle.

« Mais lui, ayant pris sa main », — dans Marc, cela vient après l'expulsion des musiciens et des pleureuses, — « cria, disant : « Enfant, lève-toi ». — Marc (v, 41), en cet endroit, tient à citer les mots araméens

- ⁵⁴ Mais lui, la prenant par la main,
 cria, disant :
 « Enfant, lève-toi. »
- ⁵⁵ Et son esprit revint,
 et elle se leva aussitôt ;
 et il prescrivit de lui donner à manger.
- ⁵⁶ Et ses parents furent stupéfaits ;
 mais il leur défendit de dire à personne l'événement.

avant d'en donner la traduction. L'emploi de la formule araméenne n'est pas une marque d'historicité, mais semble prouver au moins que le récit a été raconté d'abord, peut être rituellement figuré, en araméen (cf. Mc. xv, 33-34, qui paraît supposer une liturgie de la passion où entrait le Psaume xxii). — « Et son esprit revint » — Marc n'a pas ce trait, qui est pour signifier bien nettement que la jeune fille était morte. — « Et elle se leva aussitôt ». — Marc (v, 42) : « Et aussitôt la jeune fille se leva et elle marcha, car elle avait douze ans ». — « Et il commanda de lui donner à manger ». — C'est le trait que Marc (v, 43) amène seulement à la fin du récit. — « Et ses parents furent stupéfaits ». — Marc : « Et ils furent saisis à l'instant de grande stupeur », pourrait concerner aussi bien les trois disciples, et de même l'injonction du silence : « et il leur recommanda beaucoup que nul ne sût cela », ordre qui, dans notre évangile, ne s'adresse qu'aux parents. — « Mais il leur défendit de dire à personne l'événement ». — Défense qui serait tout à fait ridicule si un grand nombre de personnes étaient censées présentes, mais qui, même dans la rédaction de Marc, manque de vraisemblance et pourrait dénoncer la fiction : grand miracle dont on n'aurait pas entendu parler parce qu'il avait eu peu de témoins et que Jésus avait recommandé de n'en rien dire (comparer le cas de la transfiguration, *infr.* ix, 36).

On ne saurait prouver que les trois grands miracles ci-dessus racontés d'après Marc ne sont pas la représentation légendaire d'incidents qui se sont produits au cours du ministère galiléen ; mais on prouvera moins encore qu'ils n'ont pu être construits sur des types antérieurs, pour la plus grande gloire du Christ : le premier miracle faisant ressortir le pouvoir de Jésus sur les éléments, en figure de son rôle salutaire et de l'avenir chrétien ; le second, son pouvoir sur les démons, en des conditions propres à symboliser la future conversion des païens ; et le troisième, en son double registre, guérison d'une femme affligée d'impureté perpétuelle,

- ¹ Or, ayant convoqué les Douze,
 il leur donna force
 et pouvoir sur tous les démons,
 et de guérir les maladies ;
² et il les envoya
 prêcher le royaume de Dieu
 et faire des guérisons.

résurrection d'une jeune fille, le rôle du Christ, qui procure aux hommes, moyennant la foi, le pardon et l'immortalité.

XXXI. LA MISSION DES DOUZE

Notre auteur, ayant transposé le récit de la prédication à Nazareth, introduit la mission des apôtres après la résurrection de la fille de Jaïr, mais sans la relier expressément à ce dernier récit. Comme il avait utilisé la transition de Marc (vi, 6) : « Et il parcourait les villages d'alentour en enseignant », en manière de préambule au récit transposé (cf. iv, 15), il n'avait plus de point d'attache pour la mission des apôtres, et il n'en a point cherché. — « Or, ayant convoqué les Douze, il leur donna force et pouvoir sur les démons, et de guérir les maladies ». — Marc (vi, 7 b) : « et il leur donna pouvoir sur les esprits impurs » ; mais, dans la suite (vi, 13), Marc mentionne séparément les exorcismes et les guérisons. Notre évangéliste parle de « force » (δύναμις) et de « pouvoir » (ἐξουσία), la « vertu » visant plutôt les guérisons, et « l'autorité » l'expulsion des démons. — « Et il les envoya prêcher le royaume de Dieu et guérir ». — Marc avait dit d'abord (vi, 7 a) : « Et il fit venir les Douze, et il se mit à les envoyer deux à deux ». — Ce dernier détail viendra dans la mission des Soixante-douze. Marc entend bien, comme notre auteur, que les Douze sont envoyés pour prêcher en même temps que pour guérir (cf. Mc. vi, 12).

« Et il leur dit : « Ne prenez rien pour la route ». — Notre auteur met en discours direct ce qu'on lit dans Marc (vi, 8) : « Et il leur enjoignit de ne rien prendre pour la route ». Du reste, ces instructions étaient en discours direct dans la source où Marc lui-même les a prises. — « Ni bâton ». — L'interdiction du bâton est ici d'après la source commune (cf. Mt. x, 10) ; mais Marc dit : « Sauf un bâton seulement » (voir *Marc*, 174). — « Ni besace, ni pain, ni argent ». —

³ Et il leur dit :

« Ne prenez rien pour la route,
ni bâton ni besace,
ni pain ni argent,
et n'ayez pas deux tuniques.

⁴ Et dans la maison où vous serez entrés,
là restez jusqu'à votre départ.

⁵ Et partout où on ne vous recevra pas,
sortant de cette ville,
la poussière de vos pieds
secouez en témoignage contre eux. »

⁶ Et s'en étant allés, ils voyageaient
par les villages évangélisant,
et guérissant partout.

Marc (vi, 9) intercale ici la permission des sandales, que notre évangile interdira plus loin (x, 4), d'après la source (cf. Mt. x, 10). — « Et n'ayez pas deux tuniques ». — D'après Marc, mais non sans correction; Marc défend de porter double tunique; ici l'on interdit d'avoir une tunique de rechange (cf. Mt. x, 10). — « Et dans la maison où vous serez entrés, restez-y jusqu'à votre départ » — du lieu où vous aurez pris ce gîte (Mc. vi, 10). — « Et partout où on ne vous recevra pas », — ceci est à entendre non d'une maison particulière mais de la « localité » (Mc. vi, 11), — « sortant de cette ville, secouez la poussière de vos pieds en témoignage contre eux ». — Notre auteur accentue le sens défavorable du geste (cf. *Marc*, 176).

« Et s'en étant allés, ils parcouraient les villages, annonçant la bonne nouvelle ». — Nuance un peu différente de Marc (vi, 12) : « ils prêchèrent qu'on se repentît ». — « Et guérissant partout ». — Dans ces guérisons sont compris aussi les exorcismes de possédés; mais notre auteur omet l'emploi de l'huile pour les guérisons (Mc. vi, 13).

Ce qui est dit de cette mission est en rapport avec ce qu'on pourrait appeler le mythe apostolique, et a été introduit dans Marc (vi, 7-13) pour faire place à un abrégé du discours de mission qui se lisait dans le recueil de sentences. On trouve dans cette notice indication de la double activité des premiers missionnaires chrétiens, prédicateurs de religion et exorcistes guérisseurs (déjà signalée dans Mc. iii, 13-15). Ce sont ces missionnaires, dans les tout premiers temps de la propagande chrétienne, et non les compagnons de Jésus, que concernent les instructions données.

- ⁷ Or Hérode le tétrarque apprit tout ce qui se passait, et il était perplexe, parce qu'il était dit par quelques-uns que Jean était ressuscité des morts,
- par certains qu'Elie était apparu,
 - et par d'autres qu'un des anciens prophètes était revenu.

XXXII. L'OPINION D'HÉRODE

« Or Hérode le tétrarque », — Marc (vi, 14) : « le roi Hérode », Antipas (cf. iii, 1), — « apprit tout ce qui se passait ». — Simplification de Marc : « Hérode apprit (cela), car son nom devenait célèbre ». Les « faits advenus » sont tout le ministère galiléen de Jésus, avec les miracles, et non spécialement la mission des apôtres. — « Et il était perplexe ». — Echo inattendu de ce qu'on lit dans Marc (vi, 20) touchant l'impression produite sur Antipas par la conversation de Jean. Ici le tétrarque est embarrassé devant les opinions qui se produisent au sujet de Jésus, l'évangéliste ne voulant pas prêter à Antipas l'opinion que lui attribue Marc (cf. Mt. xiv, 2), à savoir, que Jésus serait Jean ressuscité ; il lui fera même réfuter cette opinion, qui lui aura probablement semblé trop absurde pour être prêtée à un prince ; il a eu soin ailleurs de ne pas retenir (après ix, 36) le passage de Marc (ix, 13) où Jésus dit que Jean est Elie. — « Parce qu'il était dit par quelques-uns que Jean était ressuscité des morts ». — Notre auteur omet le motif assigné par Marc à l'opinion d'Hérode, soit pour le peu d'intérêt qu'il porte à cette opinion, soit peut-être pour n'avoir pas l'air d'attribuer des miracles à Jean (cf. *Marc*, 179) ; dans un intérêt apologétique, le quatrième évangile (x, 41) niera expressément que Jean ait fait des miracles, — « Pour quelques autres, qu'Elie était apparu ». — Marc (vi, 15) : « Et d'autres disaient : « C'est Elie ». — Elie n'étant pas mort, on ne peut pas dire qu'il est ressuscité. — « Par d'autres, que l'un des prophètes anciens était revenu ». — Ce n'est pas précisément ce que dit Marc : « Et d'autres disaient : « Un prophète comme l'un des prophètes ». Notre auteur unifie les trois hypothèses pour les faire aussi inacceptables l'une que l'autre.

« Et Hérode dit : « J'ai décapité Jean », — ce ne peut donc être lui ; — « mais qui est celui-ci dont j'apprends de telles choses ? » — L'on voit en quoi consiste la perplexité du tétrarque, qui dit ici, à propos de Jean, le contraire de ce que lui fait dire Marc (vi, 16). L'intérêt de cette modification apparaît en ce que le trait final sert à

⁹ Et Hérode dit :

« Jean, je l'ai fait décapiter ;
mais qui est celui-ci,
dont j'apprends de telles choses ? »

Et il désirait le voir.

¹⁰ Et revenus, les apôtres lui racontèrent tout ce qu'ils
Et les prenant avec lui, [avaient fait.
il se retira à l'écart, vers une ville appelée Bethsaïde,

préparer le rôle du tétrarque dans le récit de la passion. — « Et il désirait le voir », — pour sortir de son indécision. Ce désir ne sera satisfait que plus tard à Jérusalem, le jour où Jésus sera condamné à mort. Il n'est pas autrement évident que ce soit désir de prince soucieux d'information personnelle touchant un individu inquiétant ; d'après ce qu'on lira plus loin (xxiii,8), ce n'était que curiosité de voir lui-même le thaumaturge exécuter quelque miracle. Tout cela est combinaison rédactionnelle, soit conçue par l'évangéliste, soit suggérée en quelque manière par la source où l'on pourrait supposer qu'il a trouvé mention du rôle joué par Hérode dans le procès du Christ.

Notre auteur s'abstient de raconter la mort de Jean (Mc. vi, 17-29), jugeant probablement que ce hors d'œuvre tiendrait trop de place dans la narration évangélique et qu'il contribuait mal au relief du Christ ; il devait connaître ce récit, puisqu'il a anticipé (iii, 19-20) la mention de la captivité, et il aura jugé que l'allusion faite par Hérode à la mort du Baptiste suffisait pour orienter le lecteur. Il est probable que Luc ne mentionnait ni la mission des Douze, ni les propos du tétrarque et qu'il ne racontait pas la mort de Jean, toutes fictions que ne contenait pas le document fondamental de Marc (voir *Marc*, 172-187). Mais il est possible que ce document et Luc après lui aient signalé quelque menace du tétrarque, occasionnée par l'activité de Jésus.

XXXIII. LA MULTIPLICATION DES PAINS

« Et étant revenus, les apôtres lui racontèrent tout ce qu'ils avaient fait ». — D'après Marc (vi, 30), avec omission de ce que dit celui-ci (vi,31) touchant le motif qui détermine Jésus à emmener ses disciples. Dans notre évangile, on pourrait croire que le Christ s'éloigne avec les siens parce que le tétrarque a désir de le voir. Et

¹¹ Mais les foules, l'ayant su, le suivirent.
 Et les ayant accueillis,
 il leur parlait du royaume de Dieu,
 et à ceux qui avaient besoin de guérison il rendait la santé.

cet effet de perspective pourrait être dû à l'influence du document qui est à la base de Marc, à moins que ce ne soit une atténuation de ce que Luc lui-même disait peut-être en cet endroit d'après ce document (cf. xiii, 31-33, et *Marc*, 187). — « Et les prenant avec lui, il se retira à l'écart, vers une ville appelée Bethesda ». — La différence de mise en scène s'accroît relativement à Marc (vi, 32), qui parle de départ en barque vers un lieu désert, sans autre désignation. Notre auteur s'aviserait seulement plus loin (ix, 12) qu'il a oublié le désert, si toutefois il n'a pas senti lui-même ce qu'avait d'un peu incohérent et risqué la mention d'un lieu désert à côté de Bethesda. Il semble vouloir faire entendre que le voyage se fait par terre. La localisation du miracle auprès de Bethesda pourrait provenir de ce que Bethesda est, dans Marc (vi, 45), l'endroit où les disciples doivent se rendre après la multiplication des pains ; Bethesda reparait encore, dans Marc (viii, 22), avant la confession de Pierre, que notre évangile rattache à cette multiplication.

« Mais les foules, l'ayant su, le suivirent ». — Simplification de Marc (vi, 33), où, plusieurs ayant vu Jésus s'embarquer, et deviné où il va, les gens de la région le devançant par terre en cet endroit. Ici les gens ont l'air de venir en foule sur les pas de Jésus et de se trouver rassemblés devant lui quand il s'arrête. — « Et les ayant accueillis, il leur parlait du royaume de Dieu ». — C'est ce que dit Marc (vi, 34), mais en signalant la pitié qu'a Jésus pour ces brebis sans berger. Notre auteur n'ayant pas dit que les apôtres eussent besoin de repos, c'est seulement un projet de retraite qui semble dérangé. — « Et il rendait la santé à ceux qui avaient besoin de guérison ». — C'est ce qu'on lit dans Matthieu (xiv, 14), qui ne parle pas d'enseignement avant la multiplication des pains. Notre récit paraît donc associer les indications de deux sources différentes ; mais enseignement et guérisons vont souvent ensemble dans nos récits (cf. ix, 2, 6 ; x, 9).

« Or le jour commençait à baisser ». — Marc (vi, 35) : « Et l'heure étant déjà fort avancée ». — « Et s'étant approchés, les Douze », — Marc : « ses disciples », — « lui dirent : « Congédie la foule ». — Dans Marc, les disciples disent d'abord que le lieu est désert et qu'il se fait tard. — « Afin que, s'en allant dans les villages et les cam-

¹² Or le jour commençait à décliner ;
et s'approchant les Douze lui dirent :

« Congédie la foule,
afin que, s'en allant dans les villages et campagnes d'alentour,
il prennent gîte et trouvent nourriture ;
car ici en lieu désert nous sommes. »

¹³ Mais il leur dit :

« Donnez-leur à manger vous-mêmes. »

Et ils dirent : « Nous n'avons pas plus
de cinq pains et deux poissons,
à moins que nous n'allions nous-mêmes
acheter des vivres pour tout ce monde. »

¹⁴ Car ils étaient environ cinq mille hommes.

Il dit à ses disciples :

« Faites-les étendre par rangées d'environ cinquante. »

¹⁵ Et ils agirent ainsi et les firent étendre tous.

pagnes d'alentour, ils prennent gîte ». — Ni Marc ni Matthieu ne parlent de logement, et les gens pouvaient s'en passer, comme Jésus et ses disciples, plus facilement que de vivres. — « Et trouvent de la nourriture, parce qu'ici nous sommes en lieu désert », — où l'on manque de ce qu'il faudrait.

« Et il leur dit : « Donnez-leur à manger vous-mêmes ». — Cet ordre amène dans Marc (vi, 37-38) un jeu de dialogue que notre auteur a simplifié dans la réponse des disciples en en retenant les données. — « Et ils dirent : « Nous n'avons pas plus de cinq pains et deux poissons, à moins », — hypothèse qu'on doit supposer peu facile à réaliser et qui est présentée plutôt en objection discrète, — « que nous n'allions nous-mêmes acheter des vivres pour tout ce monde », — Pour montrer la portée de l'objection, le narrateur indique ici la quantité de la foule, que Marc (vi, 44) signalait seulement à la fin du récit. — « Car ils étaient environ », — Marc n'a pas : « environ » — « cinq mille hommes ».

Jésus ne s'arrête pas à cette difficulté. — « Et il dit à ses disciples : « Faites-les étendre par rangées de cinquante chacune ». — Mise en discours de ce que dit Marc (vi, 39) : « Et il leur commanda que tous s'étendissent par groupes », littéralement : « par tablées », « sur l'herbe verte ». Marc (vi, 40) ajoute : « Et ils se mirent par rangées de cent et de cinquante ». — « Et ils agirent ainsi et les firent

¹⁶ Or, ayant pris les cinq pains et les deux poissons, le regard au ciel, il les bénit, les rompit et les donna aux disciples pour les servir à la foule.

¹⁷ Et ils mangèrent et furent rassasiés tous, et l'on emporta de leurs restes douze corbeilles de morceaux.

¹⁸ Et advint : comme il était à prier en particulier, ses disciples étaient avec lui, et il les interrogea, disant :

« Qui les foules disent-elles que je suis ? »

tous étendre ». — Le dernier membre de phrase est omis dans quelques témoins (dont ms. D).

« Et ayant pris les cinq pains et les deux poissons, le regard au ciel ». — Aucun des trois synoptiques n'omet ce regard au ciel, qui sans doute accompagne rituellement les paroles eucharistiques. — « Il les bénit, rompit ». — La fraction ne peut concerner que les pains, et Marc (vi, 41) a soin de le noter ; notre auteur paraît vouloir signifier que la multiplication des pains et poissons résulte de la bénédiction. — « Et donna aux disciples pour les présenter à la foule ». — Marc ajoute à part la distribution des poissons. — « Et ils mangèrent et furent rassasiés tous. Et l'on emporta de leurs restes », — pour l'expression, dans ce dernier trait, Luc se rapproche davantage de Matthieu (xiv, 20), — « douze corbeilles de morceaux », — ce qui s'entend par rapport aux pains (κλάσματα). Marc ajoute comme en surcharge : « ainsi que des poissons ».

Dans le troisième évangile comme ailleurs, ce récit de la multiplication des pains est compris en prototype de la cène chrétienne, et c'est dans ce sens qu'il paraît dès l'abord avoir été conçu (voir *Marc*, 193-195) : mythe d'un culte où, tout en commémorant dans le repas mystique la mort et la résurrection du Seigneur, l'on n'entend pas encore figurer au naturel cette mort-sacrifice dans la fraction du pain et la distribution du vin. C'est l'eucharistie de ceux qui rompent le pain en remerciant le Père « pour la vie et la science qu'il leur a fait connaître pas son serviteur Jésus » (*Didaché*, ix, 2 ; x, 2).

XXXIV. LA CONFESSON DE PIERRE

Arrive tout aussitôt, sans d'ailleurs se relier étroitement au précédent récit, la confession de Pierre. L'évangéliste omet volontairement, ou bien il n'a pas connu tout une longue section de Marc (vi,

¹⁹ Et eux, répondant, dirent :
 « Jean le Baptiste ;
 d'autres : Elie ;
 d'autres : que l'un des prophètes anciens est revenu. »

45-viii, 26), qui se retrouve dans Matthieu (xiv, 22-xvi, 12). Il est probable que cette section ne se lisait pas originairement dans Marc et que Luc l'a ignorée : le rattachement de la confession de Pierre à la multiplication des pains, qui d'ailleurs pouvait être ménagé autrement dans la source et dans Luc lui-même, pourrait s'expliquer ainsi plus facilement, d'autant qu'il se retrouve dans le quatrième évangile. Le rédacteur du troisième a dû connaître Marc avec la section complémentaire, dont il semble avoir tiré certaines indications, mais, pour des motifs qu'on peut deviner (voir *supr.* p. 31) il n'aura pas jugé à propos d'introduire dans son propre cadre ce supplément.

« Et il advint, comme il était à prier en particulier, que ses disciples étaient avec lui ». — On n'imagine pas transition plus embarrassée, et, pour en rendre compte, il ne suffit pas d'y trouver « une saveur de grec sémitisant » (LAGRANGE, 265). On a l'impression d'un artifice maladroit qui veut dissimuler une coupure ou l'omission de données plus précises. Certainement la confession de Pierre était autrement préparée dans la source où Luc l'a prise et dans la relation de Luc. Ce préambule est imité d'autres passages (iii, 21 ; v, 16 ; vi, 12), et pourrait accuser l'influence du récit de Marc touchant la marche de Jésus sur les eaux (Mc. vi, 46), récit auquel paraît avoir été empruntée la mention de Bethsaïde. On peut croire, si l'on veut, que la scène de la confession se passe auprès de cette ville (cf. ix, 10). La mention de Césarée de Philippe (Mc. viii, 27) aura offusqué le rédacteur, ou bien lui aura paru sans intérêt. Il est vrai que, déjà dans Marc, la mise en scène est artificielle et conçue pour amener la confession de Pierre, laquelle anticipe dans l'histoire évangélique la foi de la première communauté (BULTMANN, 156). Notons toutefois que nous ne savons pas dans quelle mesure et en quel sens la foi des disciples avant la mort de Jésus différerait de celle qu'ils acquièrent avec la croyance de sa résurrection. L'une a sûrement préparé l'autre. L'anecdote est isolée, et sans doute y a-t-il quelque naïveté à se demander comment les témoins de la multiplication des pains n'ont pas formulé au sujet de Jésus d'autres hypothèses que celles qui sont censées avoir eu cours dans l'entourage du tétrarque.

²⁰ Et il leur dit :

« Mais vous, qui dites-vous que je suis ? »

Et Pierre, répondant, dit :

« Le Christ de Dieu. »

« Et il les interrogea, disant : « Qui les foules », — Marc (VIII, 27) : « les hommes », — « disent-elles que je suis ? » Et eux, répondant, dirent : « Jean le Baptiste », — d'après les uns ; selon — « d'autres, Elie ; d'autres » — estiment — « que l'un des prophètes anciens est revenu ». — Marc (VIII, 28) : « un des prophètes », c'est-à-dire un simple prophète ; mais notre évangéliste a déjà (IX, 8) compris autrement la donnée de Marc (VI, 15). Autant d'hypothèses eschatologiques, empruntées aux préoccupations du judaïsme contemporain et qui sont déclarées insuffisantes par rapport à Jésus. La foi chrétienne a dès l'abord estimé que son héros était supérieur à Jean, à Elie, à tout prophète. — « Et il leur dit : « Mais vous, qui dites-vous que je suis ? » Et Pierre, répondant, dit : « Le Christ de Dieu ». — Marc (VIII, 30) : « Tu es le Christ ». Notre évangéliste paraît avoir voulu imiter la formule biblique : « oint de Seigneur » (cf. II, 26) ; et il entend signifier que Jésus est le Messie que Dieu avait jadis annoncé aux Juifs par ses prophètes. C'est parce que Pierre a été le premier à proclamer la foi de Jésus ressuscité qu'il a l'honneur d'être ici le premier des croyants à saluer Jésus du nom de Christ. Il n'est pas téméraire de penser que l'anecdote a eu d'abord une autre conclusion que les commentaires dont il a plu à Marc de l'entourer ; mais il est de toute invraisemblance que la réponse de Jésus à Pierre ait été (comme le voudrait BULTMANN, 157) celle qu'indique Matthieu (XVI, 17-19). Cette réponse atteste un développement légendaire bien postérieur à l'âge apostolique. A Pierre parlant en apôtre principal du premier groupe croyant, Jésus, dans le document fondamental de Marc, répondait que ses auditeurs seraient témoins du grand avènement (*infr.* 27) ; c'est la seule réponse qui soit dans la logique du dialogue amorcé ci-dessus, et il est possible que Luc lui-même l'ait reproduite sans l'atténuation qu'y apporte le rédacteur d'après le second évangile (Mc. IX, 1).

« Mais lui, leur parlant sévèrement, leur défendit de le dire à personne ». — Cette recommandation ne semble pas avoir dans notre évangile tout à fait le même sens que dans Marc. La façon dont est reliée à cette défense la première prophétie de la passion donne à entendre qu'il ne faut point parler de Christ au peuple juif, parce

²¹ Mais lui, leur parlant sévèrement,
leur défendit de dire à personne cela,
²² disant : « Il faut que le Fils de l'homme beaucoup souffre,
qu'il soit rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes,
qu'il soit mis à mort et que le troisième jour il ressuscite. »

²³ Et il disait à tous :

« Si quelqu'un veut derrière moi marcher,
qu'il se renonce lui-même,
qu'il porte sa croix [chaque jour,]
et qu'il me suive.

que le peuple juif ne sait pas, ne comprend pas que le Christ doit souffrir : inutile de vouloir dissiper cet aveuglement providentiel qui procurera l'accomplissement des Ecritures. Dans Marc, c'est plutôt la foi des apôtres, proclamée par la bouche de Pierre, qui a besoin d'être éclairée et à laquelle Jésus s'efforce d'inculquer la véritable notion du Christ dans le mystère du salut. — « Disant : « Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup ». — Comparer Marc (VIII, 31) : « Et il commença à leur enseigner que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir ». — « Qu'il soit rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort, et que, le troisième jour, il ressuscite », — Marc : « après trois jours » (Ss. ms. D., plusieurs ms lat. lisent aussi : « après trois jours », dans Luc, et la variante, qu'on impute à l'influence de Marc, pourrait être la leçon originale, la leçon commune : « le troisième jour », résultant d'une correction). L'objection de Pierre et la réprimande qu'il s'attire (Mc. VIII, 32-33) sont omises dans notre évangile, sans doute parce qu'elles ont paru compromettantes pour le prestige apostolique. Luc, d'ailleurs, a pu les ignorer, et le rédacteur se sera bien gardé de les aller prendre dans Marc. La leçon du renoncement se trouve ainsi plus directement coordonnée à la prophétie de la passion.

« Et il disait à tous ». — Marc (VIII, 34) : « Et appelant la foule avec ses disciples, il leur dit ». Le « tous » est plus vague, peut-être avec intention, parce que la leçon ne convient guère à la foule ; cependant « tous », eu égard au contexte, ne peut pas viser uniquement les disciples. — « Si quelqu'un veut marcher derrière moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il se charge de sa croix chaque jour ». — Les mots « chaque jour », omis dans quelques témoins (Ss. mss. lat., etc.), ont été ajoutés dans notre évangile par la considération des épreuves continuelles du chrétien (cf. Rom, VIII, 36 ; I Cor, XV, 31), ce qui dé-

²⁴ Car qui voudra sa vie sauver,
la perdra ;
mais qui perdra sa vie à cause de moi,
celui-là la sauvera.

²⁵ Car que sert à l'homme
de gagner le monde entier,
s'il se détruit lui-même ou se perd ?

²⁶ Car, qui aura honte de moi et de mes paroles,
de celui-là le Fils de l'homme aura honte,
lorsqu'il viendra dans sa gloire, (celle) du Père et (celle) des
[saints anges.

tourne la formule à un sens tout spirituel. Le rythme recommanderait plutôt de suivre les témoins qui omettent « chaque jour » (*καθημέριον*). — « Et qu'il me suive. Car qui voudra sauver sa vie la perdra ; mais qui perdra sa vie à cause de moi », — Marc (VIII, 35) ajoute : « et de l'Évangile » ; mais « à cause de moi » concerne déjà le Christ de la foi, — « celui-là la sauvera. Que sert en effet, à l'homme de gagner le monde entier, s'il se ruine ou se perd lui-même ? » — Marc (VIII, 36) : « de gagner le monde entier et de perdre sa vie ? Car qu'est-ce que l'homme peut donner comme équivalent de sa vie ? » — « Car qui aura honte de moi et de mes paroles », — dans Marc (VIII, 38), « moi et mes paroles » correspond « à moi et l'Évangile (Mc. VIII, 35), et on y lit en plus : « dans cette génération adultère et pécheresse », — « de celui-là le Fils de l'homme aura honte, lorsqu'il viendra dans sa gloire, celle du Père et celle des saints anges ». — Marc : « dans la gloire de son Père avec les saints anges ». La paraphrase de notre évangéliste n'est pas que pour la solennité de l'expression, elle introduit une façon de trinité et implique une considération des anges, aussi une christologie avec lesquelles sont apparentés Justin et le Pasteur d'Hermas.

A ce développement sur la parousie a été directement rattachée la parole sur la proximité du grand avènement, qui en est séparée dans Marc (IX, 1) par : « Et il leur dit », parce qu'elle a servi d'abord à confirmer la confession de Pierre (voir *Marc*, 251). — « Or, je vous dit en vérité », — l'*amen* de Marc est traduit par « véritablement » (*ἀληθῶς*) — « il en est de ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils voient le règne de Dieu ». — Marc ajoute : « venant en puissance », explication que notre évangéliste a pu trouver inutile ou même embarrassante pour le lecteur.

²⁷ Or je vous dis en vérité,
 il en est de ceux qui sont ici
 qui ne goûteront pas mort
 avant qu'ils voient le règne de Dieu. »

²⁸ Or il se passa, après ce discours, huit jours environ ;
 et prenant avec lui Pierre, Jean et Jacques,
 il monta sur la montagne pour prier.

C'est cette parole, sans la restriction à « quelques-uns », déjà formulée dans Marc, qui est la réponse naturelle à la confession de Pierre, qu'elle confirme aussi explicitement que possible, et selon la foi de la première communauté. Nul besoin, par conséquent, de chercher cette réponse dans la promesse que Jésus, d'après Matthieu, fait adresser à Pierre. Le rédacteur du troisième évangile aurait été trop heureux d'utiliser cette promesse s'il l'avait connue. Entre la confession de Pierre et l'annonce de l'avènement messianique la rédaction de Marc a intercalé les conceptions du mystère chrétien, à savoir la première des trois prédictions relatives à la passion et à la résurrection du Fils de l'homme (Mc. viii, 30-31), fiction qui rectifie la simple foi de Jésus Messie en y ajoutant le mystère du salut par la foi au Christ mort et ressuscité ; l'opposition inconsidérée de Pierre et la réprimande sévère adressée par Jésus à ce disciple (Mc. viii, 32-33), fiction qui fait ressortir l'inintelligence de Pierre et des anciens apôtres devant ce mystère, et que Luc a peut-être ignorée, que le rédacteur de notre évangile se sera fait un devoir de passer sous silence ; enfin la leçon du renoncement comme condition de salut (Mc. viii, 34-38), glose de l'évangéliste sur des paroles empruntées au recueil de sentences (cf. Mc. x, 38-39, 32-33), et qui par elles-mêmes étaient un oracle de prophète chrétien prêchant l'obligation pour le croyant de s'unir mystiquement au Christ crucifié, s'il veut être reconnu par le Fils de l'homme venant en sa gloire. Il est probable que le premier livre à Théophile ne contenait aucune de ces additions.

XXXV. LA TRANSFIGURATION

On ne voit pas bien pourquoi notre évangile a modifié la date assignée dans Marc à la transfiguration. — « Or il se passa, après ces discours », — les paroles importantes qui viennent d'être rapportées ; mais on pourrait aussi entendre : « après ces choses » (cf. Gen. xxii, 1 ; etc.), — « environ huit jours ». — Marc (ix, 2) : « Et après

²⁹ Et pendant qu'il priait, l'aspect de son visage se fit autre, et son costume, d'une blancheur éclatante.

six jours ». Si l'on avait voulu signifier qu'il y avait six jours d'intervalle, et huit en comprenant celui de la confession et celui de la transfiguration, il n'y avait pas lieu de dire « environ » ; il semblerait que l'auteur a pensé à ces deux termes, sans s'apercevoir que Marc avait voulu fixer la transfiguration au septième jour (cf. *Marc*, 254), et, s'étant mis huit dans l'esprit, a regardé la donnée comme approximative, parce que les récits du ministère galiléen n'en fournissaient point d'analogue.

« Et ayant pris Pierre, Jean et Jacques ». — Marc : « Jacques et Jean ». Jean était déjà nommé le premier dans le récit de résurrection (VIII, 51); le rédacteur des Actes s'intéresse au personnage de Jean et le regarde comme plus connu que Jacques (cf. *Act* XII, 2). Marc donne l'impression contraire. — « Il monta sur la montagne pour prier ». — Marc ignore la prière et insiste sur d'autres détails : « et il les emmena seuls, sur une haute montagne, à l'écart ». Notre auteur dit simplement « la montagne », comme pour le choix des apôtres (VI, 12), et il se représente de même Jésus passant la nuit en prière, la transfiguration se produisant au cours de cette oraison nocturne. Ainsi la transfiguration fait, d'un côté, pour le compléter, pendant au tableau du baptême, où l'Esprit saint descend sur Jésus en prière, et de l'autre côté, pour en corriger d'avance l'impression, au tableau de Gethsémani, qui est une autre scène de prière pendant la nuit. Marc et Matthieu ne se sont pas demandé si la transfiguration avait eu lieu de jour ou de nuit; sans autre réflexion, ils ont supposé que c'était de jour, et que la descente de la montagne s'était effectuée avant le soir; notre auteur, influencé par d'autres scènes, a réfléchi que la nuit convenait mieux (Matthieu a pensé de même pour la résurrection), et il fera descendre Jésus le lendemain du miracle (IX, 37), la nuit de la transfiguration appartenant à la veille de la descente.

« Et pendant qu'il priait, l'aspect de son visage se fit autre ». — Marc (IX, 3) : « et il fut transfiguré devant eux ». — Notre auteur ne parle pas des témoins, précisément parce qu'il est nuit et que les compagnons de Jésus dorment pendant que Jésus prie; ils s'éveilleront au cours du miracle, et la transfiguration est comprise tout à fait objectivement, matériellement, pas du tout comme une vision des trois disciples. On a pu faire déjà la même remarque à propos du baptême (*supra*. p. 142); et tout cela est bien dans l'esprit du rédacteur.

³⁰ Et voici que deux hommes s'entretenaient avec lui :
c'étaient Moïse et Elie,

³¹ qui, apparus en gloire, parlaient de sa fin,
qu'il allait accomplir à Jérusalem.

³² Or Pierre et ceux d'avec lui étaient accablés de sommeil ;
mais, se gardant éveillés, ils virent sa gloire
et les deux hommes qui se tenaient avec lui.

— « Et son costume » devint « d'une blancheur éclatante ». — Raccourci de Marc : « Et ses vêtements devinrent éclatants d'une blancheur telle que nul foulon sur la terre ne peut blanchir ainsi ».

« Et voici que deux hommes s'entretenaient avec lui ». — On dirait que notre auteur dramatise d'autant plus la scène qu'il en a endormi les témoins. Marc (ix, 4) était moins gêné : « Et Elie leur apparut avec Moïse, et ils s'entretenaient avec Jésus ». Notre évangéliste a voulu en savoir plus long : — « c'étaient Moïse et Elie, qui, apparaissant en gloire, parlaient de sa fin, qu'il allait accomplir à Jérusalem ». — Mieux valait, avec Marc, laisser deviner l'objet du colloque ; dans l'esprit du récit, il ne s'agit pas seulement de la passion, et Moïse et Elie ne viennent pas apporter à Jésus leurs encouragements, comme l'ange de Gethsémani ; ils viennent rendre témoignage au Christ. On dirait ici que Moïse et Elie viennent entretenir Jésus des prédictions de la passion qui sont censées se lire dans la Loi et les Prophètes, comme Jésus lui-même en entretiendra les disciples d'Emmaüs. Peut-être le rédacteur a-t-il désigné ainsi la matière de l'entretien, parce qu'il ne voulait pas reproduire la question faite plus loin par les disciples à propos d'Elie, et qu'il anticipe à sa façon la réponse où Jésus déclare que la passion du Fils de l'homme a été annoncée par les prophètes (Mc. ix, 12). Si l'auteur parle de « sortie » (ἐξόδος. Cf. II PIER, 1, 15), ce peut être pour qu'on ne pense pas uniquement à la passion.

« Or Pierre et ceux qui étaient avec lui », — les deux Zébédéides, — « étaient accablés de sommeil ». — Ce trait n'a de sens que par rapport à la circonstance de la nuit. — « Mais, se tenant éveillés, ils virent sa gloire et les deux hommes qui étaient avec lui ». — Sommeil et réveil sont empruntés au récit de Gethsémani dans Marc (xiv, 37, 40) ; car notre auteur, dans son récit de Gethsémani, ne distinguera pas les trois des onze. L'intercalation se fait avec une certaine gaucherie, puisque l'apparition est signalée une première fois par rapport à Jésus, et une seconde fois par rapport aux disciples témoins ;

³³ Et lorsqu'ils se séparèrent de lui,

Pierre dit à Jésus :

« Maître, bon nous est d'être ici,

et nous allons faire trois tentes,

une pour toi, une pour Moïse, et une pour Elie »,

ne sachant ce qu'il disait.

³⁴ Et comme il disait cela, se produisit une nuée qui les

[couvrit ;

et ils furent effrayés quand ils entrèrent dans la nuée.

on ne voit même pas nettement si les disciples ont veillé, résistant au sommeil qui les envahissait, et s'ils ont assisté au début de la transfiguration, ou bien s'ils se sont endormis, et, s'éveillant à propos, ont trouvé Jésus métamorphosé entre Moïse et Elie (διαγρηγορήσαντες signifierait plus naturellement « ayant veillé »); mais, eu égard au contexte, l'auteur paraît vouloir dire plutôt qu'ils s'endormaient malgré eux et que la transfiguration, se produisant d'abord tout à fait en dehors d'eux, les tint éveillés).

« Et advint, quand ils se séparèrent de lui », — quand Moïse et Elie prirent congé de Jésus, transition lourde pour rejoindre la suite du récit dans Marc (ix, 5), en motivant de façon quelconque l'intervention de Pierre, — « que Pierre dit à Jésus : « Maître, il est bon que nous soyons ici », — pour que Moïse et Elie puissent demeurer, — « et nous allons » — à cet effet — « faire trois tentes, une pour toi, une pour Moïse et une pour Elie ». — Bonne intention, mais hors de propos. — « Ne sachant ce qu'il disait ». — Marc (ix, 6) : « Car il ne savait que dire, parce qu'ils étaient effrayés ».

« Or, comme il disait cela ». — Cette formule de liaison n'est pas dans Marc, où l'intervention de Pierre, surcharge rédactionnelle conçue dans un sens défavorable au premier apôtre, reste comme extérieure à la vision. — « Se produisit une nuée qui les couvrit ». — Dans Marc (ix, 7) : « Et il se produisit une nuée qui les couvrit », « les » paraît viser seulement les personnages glorieux (cf. Ex. xxiv, r8), non les trois disciples. Notre auteur ne semble pas l'entendre ainsi, puisqu'il ajoute : — « or ils furent effrayés quand ils entrèrent dans la nuée ». — On dirait que les disciples sont effrayés en entrant eux-mêmes dans la nuée, non pas en y voyant entrer les personnages lumineux. Dans cette dernière hypothèse, l'auteur aurait plutôt attendu après l'émission de la voix céleste pour parler de crainte (cf. Mt. xvii, 6). Toujours est-il que ce détail de la frayeur, emprunté à

- ³⁵ Et une voix vint de la nuée, disant :
 « Celui-ci est mon fils élu ;
 écoutez-le. »
- ³⁶ Et quand passa la voix, Jésus se trouva seul.
 Et eux se turent,
 et à personne ils ne racontèrent, en ce temps-là,
 rien de ce qu'ils avaient vu.

Marc (ix, 6), est maladroitement transposé. Dans l'esprit de la narration première, l'apparition de la nuée et la voix céleste sont des phénomènes simultanés, qu'il ne fallait pas séparer. Dans la combinaison de notre auteur, Moïse et Elie parlaient quand Pierre a pris la parole, et ils ne sont pas restés dans la nuée. si tant est qu'ils y soient entrés ; l'évangéliste aura soin de noter que Jésus est seul quand la voix se fait entendre ; tout paraît donc arrangé pour que les disciples ne puissent se méprendre sur la personne à qui s'adresse la parole du Père. Il n'apparaît pas que la nuée soit venue pour emporter Moïse et Elie, qui étaient bien venus sans elle, ni que Moïse et Elie soient dans la nuée d'où se fait entendre la voix de Dieu ; encore moins voit-on la nécessité d'admettre que les disciples, entrant dans la nuée, sont effrayés d'y voir entrer les personnages célestes. La nuée vient pour envelopper la manifestation de Dieu, et de là résulte l'effroi.

« Et une voix vint de la nuée, disant : « Celui-ci est mon fils élu ». — Marc : « Mon fils bien-aimé ». « Elu » (cf. xxiii, 35) est en rapport avec Isaïe (xlii, 1 ; cf. Mt. xii, 18) ; c'est le nom du Messie dans les paraboles d'Hénoch. — « Ecoutez-le ». Et quand vint la voix, Jésus se trouva seul ». — Quand la voix se produisit (ἐν τῷ γενέσθαι τῆν φωνήν), il se trouva que Jésus était seul. Ce ne doit pas être pour rien que notre auteur ne dit pas avec Marc (ix, 8) : « Et aussitôt, regardant à l'entour, ils ne virent plus personne que Jésus seul avec eux ». La voix ne peut concerner que lui, parce qu'il est seul au moment où Dieu désigne son grand envoyé, dont Moïse et Elie ne sont que les témoins et les précurseurs. Notre auteur n'a pas non plus jugé à propos de retenir la défense, faite aux disciples par Jésus, de raconter l'événement avant sa résurrection, ni la perplexité des disciples devant cette recommandation (Mc. ix, 9-10) ; il parle seulement du silence gardé. — « Et ils se turent, et ils ne communiquèrent à personne, en ce temps-là, rien de ce qu'ils avaient vu ». — La notice n'en fait pas moins écho à Marc : « Il leur défendit de raconter à personne ce qu'ils avaient vu, si ce n'est quand le Fils de l'homme serait ressus-

- ³⁷ Et le jour suivant, comme ils descendaient de la montagne, à sa rencontre se porta foule nombreuse ;
- ³⁸ et voilà que de la foule un homme cria, disant :
« Maître, je t'en prie, regarde mon fils ;
car il est mon unique (enfant).
- ³⁹ Et advient qu'un esprit se saisit de lui, aussitôt crie, le met en convulsions avec écume ; et à grand'peine le quitte-t-il, après l'avoir brisé.
- ⁴⁰ Et j'avais prié tes disciples de le chasser, et ils n'ont pas pu. »

cité des morts ; et ils gardèrent la défense ». Conclusion qui trahit le caractère non historique du récit.

L'auteur omet ensuite ce qu'on lit dans Marc (IX, 11-13) touchant Elie et sa venue, parce que la mission de Jean a été définie auparavant (VII, 18-35), et qu'il ne veut rien savoir de l'apparition d'Elie en la personne du Baptiste. Il convient de rappeler ici que ce récit de la transfiguration paraît avoir été originairement une vision du Christ ressuscité, anticipée dans Marc entre la parole concernant la parousie prochaine (Mc. IX, 1) et celle qui concerne la venue d'Elie (Mc. IX, 11-13, sauf la glose de 12 *b*), paroles qui, dans la source de Marc, suivaient immédiatement la confession de Pierre (cf. *Marc*, 259-264 ; BULTMANN, 157). La conclusion même de Marc (IX, 9) trahit la fiction ; et inférer de celle de Luc (IX, 36), que les particularités du récit dans le troisième évangile sont des renseignements personnels, émanant de Jean ou de Jacques, serait d'une logique un peu téméraire en ses inductions. Il y aurait plutôt lieu de supposer que Luc ne parlait pas de la transfiguration.

XXXVI. L'ÉPILEPTIQUE

Le récit concernant la guérison de l'épileptique est abrégé relativement à Marc et pourrait faire supposer la connaissance d'une autre source ; mais le travail rédactionnel peut expliquer l'omission de presque tout ce qui regarde l'insuccès des disciples, ce qui donne au récit plus d'unité. On dirait que, préalablement à Marc, cette histoire avait été construite par combinaison de deux types : le miracle que ne peuvent produire les disciples et que réalise le maître, le thème de la demi-foi ou foi incrédule, personnifiée dans le père de

⁴¹ Et répondant, Jésus dit :

« O génération incrédule et dépravée,
jusques à quand serai-je près de vous et vous]souffrirai-je ?
amène ici ton fils. »

l'épileptique, et de la foi qui obtient et réalise les miracles (BULTMANN, 130).

« Or il arriva, le jour suivant », — indication relative à la mise en scène de la transfiguration pendant la nuit, — « comme ils descendaient de la montagne », — circonstance rattachée dans Marc (ix, 9) aux propos échangés entre Jésus et les disciples après la transfiguration, — « que vint à sa rencontre une grande foule ». — Omission de ce qu'on lit dans Marc (ix, 14-16) touchant la dispute des scribes avec les disciples au milieu de la foule, la surprise de la foule en voyant Jésus, et la question de celui-ci à propos de la dispute.

« Et voilà que de la foule un homme cria, disant ». — Marc (ix, 17) : « Et un de la foule lui répondit ». — « Maître, je t'en prie, regarde mon fils, parce qu'il est mon unique enfant ». — Le dernier trait vient de notre évangéliste, qui a déjà présenté comme enfants uniques le ressuscité de Naïn (vii, 12) et la fille de Jaïr (viii, 42). Comme chez Matthieu (xvii, 15), la description de la maladie, que Marc (ix, 17-18, 20-22) disperse en deux endroits, est résumée dès l'abord dans le discours du père. — « Et un esprit se saisit de lui ». — Marc (ix, 19) dit, pour commencer, que c'est « un esprit muet ». — « Aussitôt crie, lui donne des convulsions avec écume ». — Les cris sont empruntés au dénouement de l'histoire dans Marc (ix, 26), les convulsions à la crise qui va être décrite (ix, 42 ; Mc. ix, 20). — « Et à grand'peine le quitte-t-il après l'avoir brisé ». — Anticipation de ce qu'on lit dans Marc (ix, 26) touchant la crise suprême qui aurait été provoquée par l'exorcisme de Jésus. Le démon est censé ne sortir qu'avec difficulté, parce que c'est en des convulsions violentes que s'achève la crise. — « Et j'avais prié tes disciples de le chasser, et ils n'ont pas pu ». — C'est ce qu'on lit dans Marc (ix, 18) : « Et j'ai dit à tes disciples de le chasser », etc.

« Et répondant, Jésus dit : « O génération incrédule et dépravée ». — Marc (ix, 19) a seulement : « O génération incrédule ». Matthieu (xvii, 17) ajoute : « et dépravée ». Cette dernière épithète, qui n'était pas dans le texte de Marcion, pourrait avoir été ajoutée dans notre évangile d'après Matthieu. — « Jusques à quand serai-je près de vous et vous souffrirai-je ? » — On ne voit pas bien dans notre évangile où va l'apostrophe (voir *Marc*, 268) : la foule est tout à l'arrière-plan

⁴² Or, comme encore il approchait,
 le démon le jeta par terre et l'agita de convulsions ;
 mais Jésus menaça l'esprit impur,
 il guérit l'enfant
 et il le rendit à son père.

⁴³ Et tous furent stupéfaits du grand miracle de Dieu.
 Mais pendant que tous étaient en admiration de tout ce
 [qu'il faisait,
 il dit à ses disciples :

de la perspective ; le père, qui recourt en confiance à Jésus, sans la nuance de doute qui le caractérise dans Marc, ne mérite aucun blâme et ne pourrait être considéré comme type de la génération incrédule ; dans cette hypothèse, le miracle aurait plutôt dû lui être refusé, ou remis, comme dans Marc, après un acte de foi. Restent les disciples ; mais si l'auteur a pensé à eux, on s'étonne qu'il n'ait pas donné ensuite, d'après Marc (ix, 28-29), la raison de leur impuissance (cf. Mt. xvii, 19-20). Ce qui est clair, c'est que Jésus s'emporte contre le manque de foi de ceux qui l'entourent et se déclare comme dépaycé en pareil milieu ; il s'exprime ici comme un être divin égaré parmi les hommes et pressé de retourner au ciel (BULTMANN, 95). — « Amène ici ton fils ». — Dans Marc (cf. Mt. xvii, 17) : « Amenez-le moi », l'ordre s'adresse à ceux qui entourent le possédé.

« Et comme il » — le possédé, — « s'approchait, le démon le jeta par terre et l'agita de convulsions ». — C'est, avec de légères variantes, ce que dit Marc (ix, 20), mais en faisant ensuite engager sur le cas une conversation qui se prolonge entre Jésus et le père (Mc. ix, 21-24), et que notre évangéliste a supprimée. — « Mais Jésus menaça l'esprit impur, il guérit l'enfant » — par cet exorcisme, — « et le rendit à son père », — comme il a fait pour le ressuscité de Naïn (vii, 15) ; et l'impression de la foule est aussi la même qu'en cette occasion (vii, 16 ; il pourrait y avoir dans notre passage quelque influence de Mc. vii, 37). — « Et tous furent stupéfaits du grand miracle de Dieu ». — Ce dénouement remplace la crise qui, dans Marc (ix, 26-27), précède la sortie du démon, l'enfant étant laissé comme mort, et Jésus le relevant en le prenant par la main. A toutes ces précisions notre auteur a préféré une pointe de sentiment, et il omet l'explication que donne Marc à l'insuccès des disciples.

⁴⁴ « Prêtez bien l'oreille à ces paroles :
c'est que le Fils de l'homme va être livré en mains d'hommes. »

XXXVII. L'AVENIR DU FILS DE L'HOMME

Il en est quitte pour rattacher vaille que vaille à l'étonnement de la foule la seconde prophétie de la passion, qui, dans Marc, est complètement détachée du précédent récit par une notice où l'on montre Jésus traversant la Galilée et enseignant ses disciples (Mc. ix, 30-31 a). Pour notre évangéliste, qui a mis la transfiguration à proximité du lac de Tibériade, il n'y a pas lieu de ramener Jésus en Galilée, et l'incognito de Jésus ne lui aura pas semblé non plus à retenir.

« Or, tous étant en admiration de tout ce qu'il faisait », — remarque générale qui ne vise pas seulement le dernier miracle, mais l'ensemble des miracles galiléens, — « il dit à ses disciples », — comme pour les prémunir contre l'illusion que cette faveur populaire aurait pu leur donner au sujet de son prochain avenir : — « Prêtez bien l'oreille à ces paroles », — aux paroles que Jésus va dire, et dont cet avis fait ressortir l'importance : — « C'est qu'en effet le Fils de l'homme va être livré en mains d'hommes ». — Marc (ix, 31) : « Le Fils de l'homme est livré en mains d'hommes » ; mais Marc ajoute : « ils le tueront, et, tué, après trois jours il ressuscitera ». On n'a pas motif de supposer que notre évangile aurait gardé la forme primitive de la prédiction ; il est bien plus probable que le rédacteur a conservé la proposition essentielle, en laissant tomber le reste, pour éviter une répétition, et que l'exorde : « Prêtez l'oreille à ces paroles », fait une sorte de compensation à ce qu'il omet. La prédiction est ainsi présentée comme une sorte de mystère que les disciples sont invités à retenir, mais qu'ils ne vont pas comprendre. Comme l'antithèse paraît voulue entre l'admiration de la foule et le sort que les hommes vont faire au Christ, il n'est pas indiqué d'entendre le mot « paroles » au sens de faits, comme si Jésus invitait les disciples à se souvenir, quand sa passion arrivera, des miracles qu'ils viennent de voir ; l'auteur ne paraît pas songer à une leçon morale dont les disciples n'auraient pas su profiter encore, mais à une prédiction qui va leur être faite et dont provisoirement ils ne saisiront pas le sens. De quelque façon qu'on l'entende, la liaison est artificielle ; elle l'est surtout si « les paroles » sont les faits antérieurs, la référence devenant presque littéraire, et l'idée subtile ; toutefois ce n'est pas raison pour que l'évangéliste s'en soit abstenu.

⁴⁵ Mais eux ne comprenaient pas cette parole,
 et elle leur était voilée,
 pour qu'ils ne l'entendissent point ;
 et ils n'osaient l'interroger au sujet de cette parole.

⁴⁶ Or leur vint idée
 (de savoir) qui était le plus grand d'entre eux ;

« Mais eux ne comprenaient pas cette parole ». — Dans Marc (ix, 32) cette inintelligence des disciples n'a pas besoin d'explication, parce qu'elle leur est coutumière ; notre auteur, qui la signale exceptionnellement, en donne une raison qu'il juge propre à en écarter toute signification défavorable. — « Car elle leur restait voilée, pour qu'ils ne l'entendissent point », — ou mieux peut-être : « en sorte qu'ils ne l'entendaient pas », le sens étant que, par la volonté de Dieu, la parole demeure pour eux enveloppée, obscure, si bien que, s'ils ne comprennent pas, ce n'est pas faute d'intelligence, c'est parce que la chose leur est rendue inintelligible. Et l'on est dispensé de demander comment Dieu a pu rendre inintelligible une prédiction aussi claire. — « Et ils n'osaient l'interroger au sujet de cette parole ». — Marc : « Mais ils ne comprenaient pas cette parole, et ils n'osaient pas l'interroger ».

XXXVIII. LA VRAIE GRANDEUR. L'EXORCISTE ÉTRANGER

Notre auteur retient encore de Marc l'incident de l'enfant et celui de l'exorciste étranger, mais en remaniant le premier et en omettant presque tout le préambule, l'arrivée de Jésus à Capharnaüm et la question de Jésus aux disciples sur la discussion qu'ils avaient eue ensemble dans le chemin (Mc. ix, 33-34). Il omet l'interrogation aux disciples, parce qu'il doit traiter plus loin (xxii, 24-30) la question des places dont le royaume. On peut croire, si l'on veut, que les faits nouveaux se passent encore au pied de la montagne de la transfiguration.

« Or entra idée en eux » — de savoir — « qui était le plus grand d'entre eux ». — On pourrait traduire (τὸ τίς ἂν εἴη πλεῖστον αὐτῶν) : « qui était plus grand qu'eux » ; mais le débat serait bien théorique et peu naturel, et la conclusion (ix, 48 b) suppose plutôt qu'il s'agit du premier rang parmi les disciples. C'est avec intention que l'auteur ne parle pas ici de dispute, mais il ne paraît pas vouloir dire seulement que l'idée s'est insinuée dans l'esprit des disciples ; il signifie plutôt qu'elle s'est exprimée entre eux, sans venir aux oreilles de Jésus (εἰσῆλθεν δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς s'inspire visiblement de Mc. ix, 34, πρὸς ἀλλήλους

⁴⁷ mais Jésus, qui connaissait la pensée de leurs cœurs,
prenant un enfant, le mit auprès de lui,

⁴⁸ et il leur dit :

« Quiconque reçoit cet enfant en mon nom
me reçoit ;
et quiconque me reçoit
reçoit celui qui m'a envoyé ;
car, qui est le plus petit parmi vous tous,
celui-là est grand. »

γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδοῦ τίς μείζων, discussion dont Jésus se trouve connaître le sujet bien qu'il ne l'ait pas entendue), et que le Christ n'en a pas moins su leur préoccupation. Il est assurément gratuit de supposer que le « rôle de Pierre dans la confession avait rendu la question de la préséance plus actuelle » (LAGRANGE, 281). La question ne s'est posée en réalité que dans les premières communautés, et c'est l'Esprit qui a donné la réponse en utilisant une sentence morale sur la grandeur du service (Mc. IX, 35 = x, 43-44 = Lc. xxii, 23-27 ; f. BULTMANN, 86).

« Mais Jésus, qui connaissait la pensée de leur cœur » — par sa science infuse, et l'on est pas obligé de conjecturer qu'il lit leur préoccupation sur leur visage, — « prenant un enfant, le mit auprès de lui et leur dit ». — Dans Marc (ix, 35), Jésus, à qui les disciples n'ont pas osé répondre quand il leur a demandé le sujet de leur discussion, commence par leur dire que qui veut être le premier doit se faire le dernier ; après quoi il prend un enfant, le met « au milieu d'eux », l'embrasse et dit la parole sur l'enfant qu'on doit recevoir comme lui-même (Mc. ix, 36-37). Ici Jésus met l'enfant « auprès de lui », parce que, la scène n'étant pas localisée, la place de l'enfant n'est pas marquée par rapport aux disciples, qu'on ne peut se représenter autour de Jésus comme dans la maison de Capharnaüm. Notre auteur réunit en quelque façon les deux sentences en intervertissant l'ordre de Marc. — « Quiconque reçoit cet enfant en mon nom me reçoit » — Marc (ix, 37) : « Quiconque recevra un de ces enfants » etc. Notre auteur paraît, comme Marc, voir dans l'enfant le type du disciple ou plutôt de l'apôtre (cf. Mc. x, 4), bien qu'il ne présente pas l'enfant comme tel en exemple au croyant. — « Et quiconque me recevra reçoit celui qui m'a envoyé. Car celui qui est le plus petit parmi vous tous », — et le « car » veut signifier que ce « plus petit » s'identifie à « l'enfant » dans la personne duquel on reçoit le Christ — « celui-là est grand »,

- ⁴⁹ Or, prenant la parole, Jean dit : « Maître, nous avons vu quelqu'un chassant en ton nom les démons, et nous l'avons empêché, parce qu'il ne (te) suit pas avec nous. »
- ⁵⁰ Mais Jésus lui dit : « Ne l'empêchez pas ; car, qui n'est pas contre vous, pour vous il est. »

— c'est-à-dire le plus grand (cf. Mt. v, 19 ; xviii, 1). Assertion qui revient à ce qu'on lit dans Marc (ix, 35) : « Si quelqu'un veut être le premier, il sera », — il devra se faire — « le dernier et le serviteur de tous », mais, pour la forme, se rapproche de Matthieu (xviii, 4) : « Celui donc qui se fera petit comme cet enfant sera le plus grand dans le royaume des cieux ». On peut croire que cette sentence existait avec des variantes dans la tradition et qu'elle a été présentée d'abord comme une parole du Christ glorifié, indépendante du logion concernant le service. Ce n'est pas sans subtilité qu'un rapport logique s'établit entre les deux sentences ainsi amalgamées : quiconque reçoit un petit reçoit Dieu ; donc le petit est grand ; et il faut se faire petit. L'artifice de la combinaison est par là dénoncé.

« Or, prenant la parole », — comme si le discours de Jésus provoquait la communication qu'on va voir, — « Jean dit », — comme dans Marc (ix, 48), où l'anecdote est amenée de la même façon : — « Maître, nous avons vu quelqu'un qui chassait en ton nom les démons, et nous l'avons empêché » — de le faire, — « parce qu'il ne » — te — « suit pas avec nous ». — Marc : « parce qu'il ne nous suit pas ». Il s'agit encore de la façon de traiter un frère, mais un frère irrégulier, qui ne marche pas avec les autres. Le trait donc est en rapport avec les conditions de l'âge apostolique, non avec celles où Jésus a pu exercer son ministère.

« Mais Jésus lui dit : « Ne l'empêchez pas. Car qui n'est pas contre vous est pour vous ». — Marc (ix, 49) : « Car qui n'est pas contre nous est pour nous ». En mettant « vous » à la place de « nous », notre auteur évite une contradiction formelle avec la sentence : « Qui n'est pas avec moi est contre moi », qu'il rapportera plus loin (xi, 23), d'après le recueil de sentences (sur le rapport des deux sentences contradictoires voir, *Marc*, 279). Si l'on tient compte du contexte et aussi du « vous », on jugera probable que l'auteur, et ce pourrait être Luc, ne voit pas dans l'exorciste un juif quelconque, mais tel prédicateur chrétien qui n'a pas marché avec les Douze ; le rédacteur a dû le comprendre de la même façon, puisqu'il n'hésite pas

⁵¹ Or, quand fut au point de s'accomplir le temps de son
[assomption,

il se mit en devoir d'aller à Jérusalem,

à ridiculiser dans les Actes (xix, 13-16) les exorcistes juifs qui opèrent au nom de Jésus. Si on l'entend ainsi, il n'y a pas de contradiction réelle entre notre passage et l'application aux exorcistes juifs de la sentence : « Qui n'est pas avec moi est contre moi ». Ce n'est pas toutefois sans quelque subtilité qu'on les peut accorder ; et sans doute tombe-t-on dans une subtilité plus grande que celle de l'évangéliste en supposant que la sentence : « Qui n'est pas avec moi est contre moi », invite les disciples à s'éprouver eux-mêmes », et la sentence : « Qui n'est pas contre vous est pour vous », est une règle à eux donnée pour éprouver les autres » (LAGRANGE, 283, après Plummer). La vérité doit être que les deux sentences, proverbes de vulgaire sagesse, ont été exploitées librement par la tradition chrétienne selon les opportunités (une parole de César rapportée, par CICÉRON, *pro Ligario*, montre bien que ces dictons n'ont rien de spécifiquement évangélique : « Valeat tua vox illa quae vicit. Te enim dicere audiebamus, nos omnes adversarios putare nisi qui nobiscum essent, te, omnes qui contra te non essent, tuos »).

Dans Marc, la sentence : « Qui n'est pas contre vous est pour vous », est encadrée d'une explication préliminaire : « Car il n'est personne qui fasse un miracle en mon nom et qui puisse aussitôt parler mal de moi », explication qui aura été jugée superflue, ou bien contestable dans certaines applications qu'on en pourrait faire ; et d'une dernière remarque concernant les petits (Mc. ix, 41) : « Car quiconque vous donnera à boire un verre d'eau », etc., dont le rapport avec le contexte n'était pas facile à saisir ; d'ailleurs on en a eu déjà (ix, 48) et on aura encore plus loin (x, 16) l'équivalent. Les propos sur le scandale, et la comparaison du sel, qui viennent ensuite dans Marc (ix, 42, 50), se rencontreront plus loin dans notre évangile, d'après le recueil de sentences, et la parole sur le scandale personnel (Mc. ix, 43-48) : « Si ta main te fait scandale » etc., a été simplement omise, peut-être comme exagérée ou prêtant à équivoque.

XXXIX. EN ROUTE VERS JÉRUSALEM

Notre auteur arrive ainsi au départ pour la Judée (Mc. x, 1). Dans Marc, ce départ n'est que la suite de pérégrinations dont notre

évangile n'a rien gardé; il se trouve déjà par là en plus grand relief, et le narrateur en accentue la signification par une formule solennelle, qui remplace les indications de Marc. — « Or advint, quand s'accomplissaient les jours de son assomption », — les jours qui devaient aboutir à l'ascension, au ravissement du Christ au ciel (pour ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας, cf. ACT. II, 1; pour l'assomption, ἀνάληψις, ACT. I, 2, II, 22), — « qu'il se mit en devoir d'aller à Jérusalem », — littéralement: « il mit son visage pour aller à Jérusalem », il se tourna de ce côté, décidé à se rendre à Jérusalem. La locution est imitée de l'Ancien Testament (cf. JÉR. XLII, 15; XLIV, 12; déjà pour ἀνάληψις, on peut comparer II ROIS, II, 9-10; ECCLI. XLVIII, 9, assomption d'Elie, XLIX, 14, assomption d'Hénoch). Ici « l'assomption » paraît impliquer la mort et la résurrection, comme plus haut (IX, 31) « la sortie », les étapes que Jésus a franchies pour passer de ce monde à l'autre; et la notice marquerait moins une date et un itinéraire que le motif qui conduit Jésus à Jérusalem (cf. KLOSTERMANN, 473).

C'est pourquoi il n'y a pas lieu d'insister sur ce que ce préambule ferait prévoir un voyage rapide, afin de l'attribuer à une source qui ne contenait pas tout ce qui va être raconté avant l'arrivée de Jésus dans la ville sainte. Si le préambule est de Luc, comme le rapport avec le prologue des Actes (*supr. cit.*) invite à l'admettre, il est probable, en effet, que le voyage était conçu à peu près de la même façon que dans Marc; mais, dans le contexte actuel, dans l'économie rédactionnelle du troisième évangile, le sens de cette introduction est sensiblement modifié. Le rédacteur de notre livre, par une sorte de compensation pour le voyage sans prédication que Marc fait faire à Jésus dans le nord de la Palestine, amène un voyage ou plutôt la perspective d'un voyage à travers la Samarie, tournée d'évangélisation qui n'a jamais eu lieu, mais qui, pour l'hagiographe, a le double avantage de préfigurer l'évangélisation des païens, — à laquelle prélude aussi l'évangélisation de Samarie dans les Actes, — et d'ouvrir un cadre commode où il a été possible de loger un peu pêle-mêle tous les matériaux traditionnels et les leçons qui n'avaient pas trouvé place dans le cadre de Marc. Du reste, le rédacteur n'a pas pris la peine de tracer un itinéraire ni même d'adapter de façon quelconque le gros des récits et instructions à leur cadre samaritain. Ce rédacteur, qui conduit le Christ en Samarie, où Jésus n'a pas mis le pied, doit être le même qui, dans les Actes, improvise si allègrement des voyages apostoliques qui n'ont jamais eu lieu (dédoublément du voyage de Paul et Barnabé à Jérusalem, de la mission de

⁵² et il envoya des messagers devant lui.

Et s'en étant allés, ils entrèrent en bourg de Samaritains, pour lui préparer (gîte).

⁵³ Et on ne le reçut pas,

parce qu'il allait dans la direction de Jérusalem.

Chypre et de Pisidie-Lycaonie, de la dernière visite de Paul à la communauté apostolique).

« Et il envoya des messagers devant lui ». — On dirait une anticipation de ce qui sera plus loin raconté à propos de la pâque (xxii, 8). Jésus enverrait devant lui des messagers, afin de retenir un gîte dans les endroits où il devait passer la nuit. Mais ces fourriers sont aussi bien une anticipation des soixante-douze disciples (x, 1), qui vont être présentés comme envoyés deux à deux, de la même façon, et sans qu'il y ait à leur mission plus de réalité. La même fiction sert ici à construire une anecdote par laquelle est marquée l'entrée de Jésus en pays samaritain. Il est donc inutile de se demander qui sont ces envoyés, et s'ils ont un service ordinaire ou exceptionnel ; mais on va sûrement contre l'esprit du récit en supposant qu'ils n'appartiendraient pas à la suite de Jésus et seraient des gens d'un lieu où la troupe évangélique aurait couché, qui seraient envoyés occasionnellement préparer le gîte au terme de l'étape suivante (LAGRANGE, 284). — « Et étant partis », — ces messagers — « entrèrent en un bourg de Samaritains pour lui préparer » — souper et gîte. Jésus veut donc suivre la route ordinaire des pèlerinages galiléens, en passant par la Samarie. — « Et on ne le reçut pas, parce qu'il allait vers Jérusalem ». — Littéralement : « parce que son visage était allant vers Jérusalem » (cf. II SAM. xvii, 11. Sept.). Trait vague sous un apparence de précision ; car on ne voit pas bien si le refus s'adresse directement aux envoyés, ou bien aussi à Jésus lui-même arrivant derrière eux. L'auteur exploite, pour ce refus d'hospitalité, la haine bien connue que les Samaritains nourrissaient à l'égard des Juifs. Le pèlerinage était d'ailleurs une belle occasion de la manifester, puisqu'il faisait ressortir le schisme, et l'on peut voir dans Josèphe (*Ant.* XX, 6, 1 ; *Vit.* 52) que le passage des caravanes donnait lieu parfois à des rixes. Il est à noter que Marc ignore les Samaritains, et que, dans Matthieu (x, 5), Jésus défend à ses disciples d'aller chez eux ; ici lui-même ne les évite pas et semble les chercher ; notre auteur toutefois ne s'est pas risqué à représenter le Christ évangélisant lui-même les Samaritains ; le fait qu'il

⁵⁴ Ce que voyant, les disciples Jacques et Jean
dirent : « Seigneur,
veux-tu que nous disions
que feu descende du ciel
et les dévore, [comme Elie a fait. »]

⁵⁵ Mais, s'étant retourné, il les réprimanda
[et dit : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes ;
car le Fils de l'homme n'est pas venu perdre mais sauver
[les vies. »]

⁵⁶ Et ils s'en allèrent à un autre bourg.

traite seulement avec eux par ses envoyés à une valeur symbolique.

« Ce que voyant, les disciples Jacques et Jean », — les « disciples » (μαθηταί) ont l'air de se distinguer des « messagers » (ἄγγελοι, IX, 52), non que ceux-ci ne soient pas disciples au sens propre du mot, mais parce qu'ils sont des Soixants-douze, non des Douze, les soixante-douze étant en rapport avec les Samaritains parce que la mission de Samarie figure l'évangélisation des Gentils, — « dirent : « Seigneur, veux-tu que nous disions que le feu descende du ciel et les dévore ? » — On dirait que Jacques et Jean sont témoins du refus, mais ce n'est pas raison pour voir en eux les « messagers », puisque l'auteur les en distingue ; ils sont avec Jésus au moment où celui-ci apprend le refus qui a été fait à ses envoyés, et « ce que voyant » pourrait équivaloir à « ce qu'apprenant ». Le trait semble conçu d'après le surnom de « fils du tonnerre », attribué dans Marc (III, 17) aux fils de Zébédée, et avec réminiscence de la légende d'Elie, comme en témoigne à sa façon la glose ajoutée dans certains témoins (Marcion, mss. A C D, etc.) : « ainsi qu'a fait Elie ». Cette anecdote remplace en quelque manière dans notre évangile la démarche faite, d'après Marc (X, 35 4), par les fils de Zébédée pour obtenir les premières places dans le royaume de Dieu, et peut-être n'y doit-on pas attribuer d'intention défavorable. On peut douter cependant que les fils de Zébédée, quand même ils auraient chassé déjà quelques démons au nom de Jésus, se fussent jugés investis d'un pouvoir miraculeux comparable à celui d'Elie.

« Mais, se retournant, il les réprimanda ». — On ne peut pas s'attendre à ce qu'une autre attitude soit prêtée au Christ. Mais la scène paraît bien n'être consistante et naturelle que dans l'imagination de l'auteur : si enthousiastes qu'aient pu être Jésus et ses disciples, ils n'étaient point accoutumés à jouer avec les éléments. Certains

⁵⁷ Et comme ils cheminaient,
 en route quelqu'un lui dit :
 « Je te suivrai où que tu ailles. »

⁵⁸ Et Jésus lui dit :
 « Les renards ont tanières,
 et les oiseaux du ciel abris ;
 mais le Fils de l'homme n'a pas où poser la tête. »

témoins (Marcion, ms. D, etc.) donnent le texte de la remontrance : « Et il dit : « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes » ; plusieurs même (Marcion, mss. F K, — mais pas D, — mss. lat. Sc.) ajoutent : « car le Fils de l'homme n'est pas venu perdre les vies (ou : « les vies des hommes), mais les sauver ». Cette dernière partie de la glose est imitée d'ailleurs (xix, 10), et le tout est conforme à la pensée du narrateur, qui oppose implicitement l'esprit de l'Évangile, charité et miséricorde, à l'esprit d'Elie, justice et terreur ; mais l'antithèse exprimée donne à l'incident une importance que l'évangéliste ne semble pas y avoir voulu mettre. Les gloses pourraient avoir une origine marcionite (cf. LAGRANGE, 286). Elles semblent être en surcharge dans la strophe.

« Et ils s'en allèrent dans un autre bourg ». — On ne dit pas si l'autre bourg est encore en Samarie, mais on n'indique aucun changement d'itinéraire, et comme notre évangéliste est entièrement dépourvu de scrupules géographiques, rien n'est à inférer de ce que Jésus arrivera enfin à Jérusalem par Jéricho. L'auteur veut plutôt laisser entendre que le Christ n'a pas été repoussé partout chez les Samaritains. Il semble que l'inhospitalité samaritaine fasse pendant, au commencement de cette seconde partie de notre évangile, à l'expulsion de Jésus, après sa prédication dans la synagogue de Nazareth, au commencement de la première partie ; mais on insiste beaucoup moins sur l'inhospitalité samaritaine, et il est assez facile d'entrevoir que les Samaritains, figurant les Gentils, ne sont pas réprouvés comme les Juifs.

XL. CE QUI EST EXIGÉ DES DISCIPLES

Viennent maintenant trois paroles censées dites par Jésus à des gens qui demandaient à le suivre ou qu'il appelait à sa suite. Les deux premières sont, dans Matthieu (VIII, 19-22), rattachées au départ de Jésus pour la rive orientale du lac, après les premiers miracles

⁵⁹ Il dit à un autre :

« Suis-moi. »

Et celui-ci dit : « Permetts-moi
d'aller d'abord enterrer mon père. »

⁶⁰ Et il lui dit :

« Laisse les morts enterrer leurs morts ;
quand à toi, va-t'en annoncer le règne de Dieu. »

faits par le Christ à Capharnaüm. Notre auteur les rattache, un peu trop tard, au départ de Galilée ou plutôt au départ pour la Judée ; car on ne voit pas très bien comment des vocations se seraient produites en territoire samaritain. La combinaison ne laisse pas d'être intentionnelle, et elle pourrait avoir été suggérée par la source, où ces dits du Seigneur avaient leur place naturelle auprès du discours de mission, dont notre auteur va faire aussitôt le discours aux soixante-douze disciples.

« Et comme ils allaient », — pour la perspective, Jésus et ses compagnons vont, du village où l'on a pas voulu d'eux, à un autre village où ils espèrent meilleur accueil, — « dans le chemin », — indication qui se rapporte plutôt à ce qui suit, comme pour localiser l'anecdote, et qui n'est d'aucune utilité si on la rattache à ce qui précède, — « quelqu'un », — d'après Matthieu (VIII, 19) : « un scribe », mais ce ne doit pas être une indication de la source, — « lui dit : « Je te suivrai où que tu ailles », etc. — Eu égard au contexte, la réponse de Jésus paraît contenir une allusion au refus d'hospitalité qu'il vient d'éprouver ; mais l'allusion n'existe que dans la combinaison rédactionnelle et en vertu de celle-ci. La réponse paraît être un dicton sur la condition humaine, dont on aura fait application au Fils de l'homme et au ministère apostolique, et l'introduction a été ensuite imaginée pour amener le logion ainsi obtenu (BULTMANN, 14). Les deux logia suivants, semblent également avoir été contruits au moyen de proverbes, et les introductions adaptées tellement quellement à ces logia.

« Et il dit à un autre : « Suis-moi ». — Matthieu (VIII, 21) n'a pas ce préambule, qui paraît nécessaire à l'équilibre apparent de l'anecdote. — « Et celui-ci dit : « Permetts-moi » etc. — A la réponse de Jésus notre évangile ajoute : — « Quant à toi, va-t'en annoncer le royaume de Dieu ». — Ce conseil positif pourrait être destiné à corriger l'impression que donne la prescription négative et à laisser entendre que l'appel de Jésus n'a pas été vain. Notre auteur a en vue la mission des disciples ;

⁶¹ Un autre dit .

« Je te suivrai, Seigneur ;
mais d'abord permets-moi de dire adieu à ceux de ma maison. »

⁶² Mais Jésus lui dit :

« Quiconque, mettant la main à la charrue,
regarde en arrière
n'est pas apte au règne de Dieu. »

par la place qu'il assigne à ces anecdotes, il donne à penser que les trois personnes qui y figurent ont appartenu au groupe des Soixante-douze. La corrélation nécessaire de la vocation de disciple avec la prédication du royaume achève de christianiser le dicton sur les morts ensevelisseurs de morts. Mais il est trop clair ici que la mise en scène n'a rien de réel : qu'est-ce qui aurait empêché l'homme d'accompagner Jésus après avoir enterré son mort ? Et s'il ne s'agit que de suivre spirituellement le Christ, la sentence prend aussi un caractère idéal, d'ailleurs assez difficile à préciser. Le jeu de mots trahit un dicton proverbial, bien que l'origine de celui-ci ne puisse être indiquée (le renvoi de GRESSMANN, *ap.* KLOSTERMANN, 475, à des contes égyptiens où des morts ensevelissent d'autres morts, vaut du moins pour la comparaison).

« Or un autre encore dit », — comme le premier ? — « Je te suivrai, Seigneur », — tout en ayant, comme le second, quelque chose à faire auparavant ; — « mais d'abord permets-moi de dire adieu à ceux de ma maison ». — Ainsi la mise en scène de cette troisième anecdote, imitée des précédentes, paraît être de l'évangéliste. Elle s'inspire peut-être de ce qu'on lit au livre des Rois (I, XIX, 19) touchant l'appel d'Elisée, qu'Elie prend à sa charrue, et qu'il emmène après lui avoir permis d'embrasser son père. De là vient l'idée de l'adieu ; seulement Jésus enchérit sur Elie en ne permettant pas l'adieu. — « Mais Jésus lui dit : « Quiconque, mettant la main à la charrue, regarde en arrière, n'est pas apte au royaume de Dieu ». — L'idée ne manque pas de vigueur, mais elle n'est pas nettement exprimée, et la sentence est mal construite. Notre évangéliste, à qui cette réponse de Jésus paraît devoir être aussi imputée, a mis en métaphore la charrue d'Elisée, la présentant en symbole de l'œuvre évangélique, en sorte que la formule, sans figure, se traduirait : qui se met à l'œuvre du royaume, et se retourne vers le monde, n'est pas propre à l'œuvre du royaume. La métaphore de la charrue obscurcit plutôt la sentence, qui n'est pas très loin d'être une tautologie. Du reste, le rapport de l'introduc-

* Or, après cela, le Seigneur en désigna encore soixante-
 [douze autres,
 et il les envoya deux à deux devant lui,
 en toute ville et endroit
 où il devait lui-même aller.

tion avec le logion est aussi artificiel que dans les cas précédents, le point de vue de la mise en scène étant purement idéal. Peut-être encore un dicton sur le laboureur et la charrue aurait-il été d'abord adapté au thème du règne de Dieu (on peut comparer PLINE, *H. N.* XVIII, 179 : « Arator nisi incurvus praevaricatur »).

Dans la pensée de l'évangéliste, la première anecdote montre que le vrai disciple doit renoncer à ses aises et aux agréments de l'existence ; la seconde, qu'il doit sacrifier toute autre considération à celle du royaume de Dieu ; la troisième, que toute son activité doit se porter en avant, vers le règne de Dieu qu'il annonce et dont il prépare l'avènement.

XLI. LA MISSION DES SOIXANTE-DOUZE

Tandis que Matthieu a identifié au discours de mission qu'il trouvait dans le recueil de sentences le sommaire de ce même discours qu'il trouvait dans Marc, notre évangile affecte de présenter l'un et l'autre comme distincts, le sommaire de Marc restant comme discours aux Douze, et le discours de mission étant censé adressé à un groupe de soixante-douze disciples, par ailleurs ignoré de la tradition évangélique. En fait, le discours de mission ne concerne pas les Douze mais les missionnaires chrétiens en général, et il est possible que la source ne l'ait pas fait adresser spécialement aux Douze (E. MEYER, I, 292). On pourrait même supposer que le rédacteur a été induit à sa combinaison par une rédaction intermédiaire qui faisait adresser le discours à un cercle plus étendu que celui des Douze ; mais il paraît bien plus probable que le personnage qui a remanié les deux livres à Théophile, et qui était fort capable de fictions hardies, a conçu lui-même pour le discours de mission la mise en scène que nous voyons. Le dédoublement du discours permettait désigner une mission plus considérable que celle des Douze et proportionnée par le nombre de ses représentants aux destinées universelles du christianisme. Soixante-douze est cinq fois douze, et le cinquième de trois-cent-soixante ; c'est le chiffre des peuples énumérés au

chapitre x de la Genèse (soixante-dix dans l'hébreu, soixante-douze dans les Septante), le chiffre des ancêtres humains du Christ dans la généalogie de notre évangile ; les Pères en ont rapproché les soixante-dix membres de la famille de Jacob arrivant en Egypte (GEN. XLVI, 27), les soixante-dix anciens qui assistaient Moïse (EX. XVIII, 21 ; XXIV, 1 ; NOMBR. XI, 16, 30 ; dans ce dernier passage, avec Eldad et Modad, on aurait soixante-douze inspirés). On peut aussi comparer les soixante-douze traducteurs de la Bible, communément désignés sous le nom de Septante.

Inutile d'objecter que les soixante-douze ne sont pas envoyés aux Gentils, mais seulement où Jésus lui-même doit aller : on ne pouvait pas, sans heurter violemment une tradition certaine, attribuer au Christ durant sa vie mortelle l'intention d'évangéliser les païens. De même que les soixante-douze figurent les prédicateurs chrétiens qui ont réellement pourvu à l'évangélisation de l'univers, l'endroit où ils sont censés pénétrer avant Jésus, c'est-à-dire la Samarie, représente l'univers païen. En fait, les Samaritains étaient plutôt des Israélites schismatiques ; du point de vue juif, ils étaient plutôt païens ; de là vient que notre auteur, soit dans l'évangile soit dans les Actes, se complait à montrer Jésus, puis les apôtres, en rapport avec les Samaritains : ainsi commençait et se préfigurait l'universalité du christianisme. Toute l'histoire de la Samaritaine dans le quatrième évangile est fondée sur la même idée. Ce ne doit pas être par hasard qu'un discours qui, dans Matthieu (x, 5), contient la défense de prêcher aux Samaritains, se trouve ici donné en Samarie. Le discours même sera cité plus loin (xxii, 35) comme ayant été adressé aux Douze, et la façon dont il est introduit trahit encore l'artifice qui l'a détourné de sa destination et de sa place originelles. Si l'on ne dit pas expressément que l'Évangile ait été prêché aux Samaritains, c'est que, dans la réalité, il ne l'a pas été ; on a voulu seulement ouvrir une perspective prophétique (comme dans iv, 14-30, *supr.* p. 154 ss.).

« Or, après cela », — après les premiers incidents de ce voyage en Samarie, après les paroles qui marquent les conditions dans lesquelles on peut être disciple du Christ, et qui, au point de vue didactique, font un assez bon préambule au discours de mission, — « le Seigneur », — titre qui, dans Marc et dans Matthieu, ne se rencontre pas comme désignation de Jésus, mais qui se rencontre assez souvent dans notre évangile (cf. *supr.*, p. 220 ; les variantes que présente le texte en ces endroits pourraient être dues à l'influence des autres synoptiques ; dans vii, 13, le ms. D, Ss. ont « Jésus » ; ici les mêmes témoins et Sc. mss. lat. omettent ὁ κύριος), — « en désigna encore »,

— par vocation spéciale, et en plus des Douze précédemment choisis, — « soixante-douze autres ». — Le chiffre de soixante-douze, que donnent des témoins très autorisés (mss. BD, Ss. Sc. mss. lat.), est préférable au chiffre rond de soixante-dix, qui est celui d'autres témoins (cf. LAGRANGE, 292). Un pareil choix, à cette date et en ces circonstances serait bien extraordinaire ; il supposerait d'ailleurs que Jésus voyage avec une petite armée de disciples, dans laquelle auraient été choisis les Soixante-douze après les Douze, ce qui, même en tenant compte de la notice sur les femmes nourricières (VII, 23), ne laisse pas d'être invraisemblable ; et ce qui est plus étrange encore, c'est le motif assigné à ce choix.

« Et il les envoya par deux ». — C'est ce que Marc (VI, 12) a dit des Douze, et notre auteur a réservé le trait pour les Soixante-douze, soit qu'il l'ait trouvé seulement dans Marc, soit qu'il l'ait trouvé aussi bien dans la source où il prenait le discours de mission. Ce trait doit être en rapport avec une coutume des temps apostoliques, adoptée probablement pour la sécurité des missionnaires, plutôt que pour le relief de leur témoignage (voir *Marc*, 172). — « Devant lui, en toute ville et endroit où il devait lui-même aller ». — Donnée confuse et singulière. Ces émissaires ne seraient pas envoyés de divers côtés pour prêcher et guérir, comme on l'a dit des Douze ; ils semblent envoyés seulement comme des fourriers chargés de préparer les logements là où Jésus doit s'arrêter. S'ils sont envoyés simultanément, cela fait trente-six places retenues en trente-six lieux, comme si la troupe évangélique devait occuper tout un canton, ce qui pourrait s'accorder avec le grand nombre des disciples, mais achèverait de faire ressortir l'invraisemblance ; s'ils sont envoyés seulement deux pour chaque étape, ce qui pourrait sembler suffisant, on ne voit plus la raison d'être des Soixante-douze. C'est que, dans la perspective apparente du récit, il serait par trop inconcevable que Jésus lançât une mission plus considérable que celle des Douze. Le discours que le Christ adresse aux Soixante-douze n'en est pas moins un discours de mission, qui détermine les règles de l'apostolat chrétien, et l'évangéliste se contredirait violemment si l'unité de sa pensée n'était sauvegardée par la signification symbolique des Soixante-douze et du rôle qui leur est assigné. Ils sont bien réellement les envoyés du Christ, tous ces prédicateurs qui, à la suite de Barnabé et de Paul, ont porté l'Évangile aux nations, comme les Douze l'avaient porté d'abord aux Juifs ; ils sont aussi des hérauts de Jésus, ils préparent sa venue dans tous les lieux où ils lui recrutent des fidèles, et ils annoncent en tous lieux son prochain avènement dans la gloire.

² Et il leur disait :

« La moisson est abondante,
mais les ouvriers peu nombreux ;
priez donc le maître de la moisson
qu'il envoie des ouvriers à sa moisson.

³ Allez : voici que je vous envoie
comme agneaux au milieu de loups.

⁴ Ne portez pas bourse, ni sac, ni souliers,
et personne en chemin ne saluez.

« Et il leur dit » — ce que, dans Matthieu (ix, 37-38), il est censé avoir dit aux Douze : — « La moisson est abondante », etc. Dans la perspective de notre évangile, il semblerait que les Douze ne suffisent pas à la besogne entrevue ; mais, ici, comme dans Matthieu, ceux à qui la parole s'adresse sont censés devoir être les ouvriers souhaités, ce qui s'accorde mal avec le sens naturel de la sentence, proverbe commun, qui aura été mis en rapport avec les conditions de la propagande chrétienne dans les premiers temps (cf. BULTMANN, 59). Elle n'est point, par elle-même, liée au discours qui suit, et, dans Matthieu, elle en est séparée par la mission des Douze, en vue de laquelle Jésus donne ensuite à ceux-ci ses instructions.

« Allez ». — Ce mot, qui n'a pas de parallèle en Matthieu, est pour la liaison. — « Voici que je vous envoie comme agneaux », — Matthieu (x, 16) dit : « brebis » (πρόβατα ; Luc, ἄρνες), — « au milieu de loups ». — Matthieu ajoute : « Soyez donc prudents », etc. Ou bien notre auteur n'aura pas trouvé ce conseil dans la source, ou bien il n'en aura pas été satisfait. Il semble du reste que l'avertissement : « Voici que je vous envoie » etc., vienne mieux en tête du discours, quoi qu'il ait pu aussi être conçu d'abord comme une sentence indépendante. Le tout n'est que locutions proverbiales adaptées à la situation des premiers missionnaires chrétiens. — « Ne portez ni bourse, ni sac, ni souliers ». — Mêmes prohibitions que plus haut (ix, 3), mais d'après le recueil de sentences, l'interdiction des souliers remplaçant celle de la seconde tunique (Mt. x, 10, réunit les deux défenses ; il paraît tout à fait risqué de supposer, à raison de Mc. vi, 9, un primitif ὑπενδύματα ou ὑποδύματα, qu'on aurait lu à tort ὑποδήματα, ce qui aurait introduit la défense des chaussures, SPITTA, ap. KLOSTERMANN, 477). « Emporter » (βαστάζειν) ne signifie pas « chausser », et l'on pourrait être tenté de trouver ici la défense de prendre des sandales de rechange (LAGRANGE, 295) ; mais le verbe

- Mais en quelque maison que vous entriez, dites d'abord : « Salut à cette maison. »
- Et s'il y a là enfant de salut, sur lui reposera votre salut ; sinon, sur vous il reviendra.

est choisi pour les premiers membres de l'énumération, et quand il se réfère à notre passage (dans xxii, 35), l'évangéliste entend que bourse, besace et sandales ont été pareillement interdites. — « Et ne saluez personne en chemin ». — Interdiction propre à notre évangile; elle paraît signifier qu'il ne faut pas perdre le temps en politesses inutiles, non qu'il faille prendre garde de se faire connaître trop tôt (WELLHAUSEN, 49), et elle doit être en rapport avec les conditions de la prédication à domicile. Serait-il trop téméraire de penser qu'elle remplace en quelque façon la défense de prêcher aux Samaritains et aux païens (MT. x, 5) ? Elle ménage d'ailleurs la transition à ce qui va être dit du salut à donner en entrant dans les maisons.

« Or, en quelque maison que vous entriez, dites d'abord : « Salut à cette maison ». — Matthieu (x, 12) : « Et en entrant dans la maison, saluez-la ». — « Et s'il y a là un enfant de salut, sur lui reposera votre salut ». — Jeu de mots sur le double sens du mot : « salut » (εὐφραίνῃ = *shalóm*). Les hérauts de l'Évangile qui, arrivant dans une maison, prononcent le souhait contenu dans la formule de salutation, apportent le salut véritable; s'il y a là un « enfant de salut », c'est-à-dire un homme bienveillant et poli qui soit en même temps une âme prédestinée et bien disposée, ce qui apparaîtra par la façon dont il prendra la salutation qui lui sera faite, le salut qu'on lui souhaite lui arrivera réellement. — « Sur lui reposera votre salut. Sinon », — dans le cas contraire, si la maison n'est pas habitée par un « enfant de salut », ce qui se connaîtra par la réponse désagréable qui sera faite à la salutation et par le refus d'hospitalité, — « il reviendra sur vous », — le vœu de salut sera de nul effet pour celui à qui il était adressé, mais il reviendra aux missionnaires, qui en appliqueront la vertu à d'autres. Il ne doit pas être question d'une bénédiction particulière qui retomberait sur les missionnaires rebutés, puisqu'ils sont eux-mêmes en possession du salut et qu'on ne s'occupe pas ici de leurs mérites ni de leur récompense.

« Mais restez dans cette maison », — ne changez pas de logis, — mangeant et buvant ce qu'on y a ». — Ceci est impliqué dans les autres évangiles et ne paraît pas viser spécialement le cas d'aliments

⁷ Mais dans la même maison restez,
mangeant et buvant ce qu'on y a ;
car l'ouvrier a droit à son salaire.
Ne passez pas de maison en maison.

⁸ Et en quelque ville que vous entriez, où l'on vous recevra,
mangez ce que l'on vous servira ;
⁹ guérissez les malades qui y seront ;
et dites-leur :
« Proche est de vous le royaume de Dieu. »

que les Juifs auraient scrupule de prendre (cf. I COR. IX, 7, 14 ; et il n'y a pas de rapport avec I COR. x, 27). — « Car l'ouvrier a droit à son salaire ». — Matthieu (x, 10) dit : « à sa nourriture » (τῆς τροφῆς ; Luc, τοῦ μισθοῦ). « Salaire » doit être primitif (cf. I TIM. v, 18). La place où notre évangile donne cette remarque est aussi la plus naturelle. Du reste, c'est encore un proverbe commun, dont il est fait application à l'œuvre apostolique. — « Ne passez pas de maison en maison ». — Autre formule, plus nette, de la recommandation précédente. — « Et en quelque ville que vous entriez et où on vous aura reçus, mangez ce qu'on vous servira ». — Répétition inutile de ce qui vient d'être dit à propos de la maison, bien que, cette fois, une allusion aux scrupules juifs soit possible (J. WEISS-BOUSSET, 445). Mais la source distinguait ce qu'il y avait à faire par rapport à la maison selon qu'on y était accepté ou non, et par rapport à la ville selon qu'il y avait ou non possibilité d'y prêcher (cf. Mc. VI, 10-11 ; Mt. x, 11-15, où la distinction primitive est sensible, nonobstant la confusion introduite par l'évangéliste). — « Guérissez les malades qui y seront ». — C'est ce que dit aussi Matthieu (x, 8), avec un développement de sa façon. — « Et dites-leur », — non seulement aux malades guéris, mais aux habitants du lieu : — « Proche est de vous le royaume de Dieu ». — Dans Matthieu (x, 7), l'ordre de prêcher vient avant celui de guérir.

« Mais en quelque ville que vous entriez, et où on ne vous aura pas reçus, sortant dans ses rues, dites ». — Marc (VI, 11) et Matthieu (x, 14) se bornent à recommander le geste que notre évangile met en discours. On peut douter que les deux autres synoptiques aient matérialisé la recommandation, et notre auteur peut sous-entendre que le geste se joint à la parole ; ou bien aura-t-il pensé que la réalité de ce geste tout juif ne convenait pas dans un discours qui concerne selon lui, au fond, l'évangélisation des païens ?

¹⁰ Mais en quelque ville que vous entriez, où on ne vous
 [recevra pas,
 sortant dans ses rues, dites :
 « Jusqu'à la poussière, qui s'est attachée,
 de votre ville, à nos pieds,
 nous secouons sur vous.

Mais sachez ceci :
 que proche est le règne de Dieu. »

¹² Je vous dis qu'à Sodome,
 en ce jour-là,
 sera fait sort plus tolérable qu'à cette ville-là.

— « Nous secouons jusqu'à la poussière qui s'est attachée de votre ville à nos pieds ». — Le discours est pour la symétrie avec ce qui a été dit touchant la ville où l'on sera reçu, et il tend, sans y trop réussir, à donner une explication du geste symbolique : de ces gens qui ne veulent pas d'eux, les missionnaires ne gardent pas même un grain de poussière, et ils n'ont rien de commun avec eux. — « Mais sachez ceci, que proche est le royaume de Dieu ». — Ici l'on ne dit pas : « proche est de vous », et il ne s'agit plus d'avertissement mais de menace. Le sens est que le royaume vient, amenant le châtement des incrédules, non qu'il s'est approché en vain de ceux à qui les missionnaires s'adressent maintenant. — « Je vous dis qu'il sera fait sort plus tolérable à Sodome, en ce jour-là », — au jour du grand avènement, annoncé dans le « royaume », et qui est pour les incroyants le jour du châtement, — « qu'à cette ville-là ». — C'était la conclusion de ce passage dans la source. Matthieu (x, 15) : « Je vous le dis en vérité, il sera fait sort plus tolérable au pays de Sodome et de Gomorrhe, en ce jour-là, qu'à cette ville-là ». Il est malaisé de voir comment la mention de Sodome pourrait ne signifier qu'une évocation du sort historique de Sodome, lors du jugement dernier (LAGRANGE, 298), puisqu'il va être question, dans les mêmes termes, de Tyr et de Sidon ; la personnification morale des villes est la personnalité collective de leur population.

Avant la conclusion du discours aux Soixante-douze, notre auteur insère l'apostrophe comminatoire aux villes galiléennes qui n'ont pas écouté la prédication de Jésus. L'apostrophe a dû exister d'abord indépendamment du discours, avec le thème duquel elle a seulement un rapport d'analogie ; mais elle avait été rattachée au discours, à raison même de ce rapport, dans la source commune de Matthieu et

¹³ Malheur à toi, Chorazin !

Malheur à toi, Bethsaïde !

Parce que, si à Tyr et à Sidon fussent arrivés les miracles
[advenus chez vous,

depuis longtemps, assises en cilice et cendre, elles feraient
[pénitence,

¹⁴ Mais à Tyr et à Sidon sera fait sort plus tolérable, au jugement,
[qu'à vous.

¹⁵ Et toi, Capharnaüm, seras-tu jusqu'au ciel élevée ?

Jusqu'à l'enfer tu descendras.

¹⁶ Qui vous écoute m'écoute,

et qui vous rejette me rejette ;

mais qui me rejette

rejette celui qui m'a envoyé. »

de Luc. — « Malheur à toi, Chorazin », etc... « assises en cilice et cendre elles auraient fait pénitence ». — Matthieu (xī, 21) : « en cilice et cendre elles auraient fait pénitence ». L'addition du participe (καθήμενοι) pourrait bien avoir été faite pour améliorer le rythme de la phrase ; mais le mot, qui correspond à un usage oriental constant (LAGRANGE, 299), pourrait aussi être primitif. — « Mais à Tyr et à Sidon ». — Matthieu (xī, 22) : « Mais, je vous le dis, à Tyr et à Sidon. — « Il sera fait, au jugement », — Matthieu : « au jour du jugement », — « sort plus tolérable qu'à vous. Et toi, Capharnaüm, seras-tu jusqu'au ciel élevée ? » — Leçon des meilleures autorités (μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ) ;), qui fait allusion à l'exaltation éventuelle de Capharnaüm, au lieu de laquelle se produira le profond abaissement qu'elle a mérité (la leçon ἡ... ὑψωθείσα ne ferait qu'une allusion assez banale à la prospérité ou à l'orgueil de Capharnaüm). Les termes de l'antithèse ont été empruntés à Isaïe (xiv, 13, 15). Oracle de prophète chrétien jetant un coup d'œil rétrospectif sur l'activité de Jésus en Galilée (BULTMANN, 68).

« Qui vous écoute m'écoute ». — Matthieu (x, 40) : « Qui vous reçoit me reçoit ». La source disait probablement « recevoir », la sentence venant en conclusion du discours et en rapport avec ce qui vient d'être dit touchant ceux qui recevraient et ceux qui ne recevraient pas Jésus. Notre auteur a mis « écouter », parce qu'il avait parlé déjà (ix, 48) de « recevoir », en reproduisant la même sentence d'après Marc (ix, 37) ; ce doit être aussi pour éviter la répétition qu'il développe la sentence en antithèse, au lieu que Matthieu conclut tout

¹⁷ Or les soixante-douze revinrent avec joie, disant : « Seigneur, même les démons nous sont assujettis par ton nom. »

¹⁸ Et il leur dit :

« Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair. »

de suite : « et qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé ». — « Et qui vous rejette me rejette ». — La conclusion s'adapte ainsi à ce qui vient d'être dit touchant l'incrédulité des villes galiléennes, comprise en figure de l'incrédulité juive. — « Et qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé ». — C'est pourquoi les Juifs seront plus mal traités, au jour du jugement, que Sodome, Tyr et Sidon. Et cela encore est un encouragement que le Christ glorifié adresse à ceux qui le présentent.

XLII. LE RETOUR DES SOIXANTE-DOUZE

« Or les Soixante-douze revinrent avec joie », — tout contents de leur mission, et ils donnent eux-mêmes la raison de ce contentement, — « disant : « Même les démons nous sont assujettis par ton nom ». — On croirait qu'ils sont surpris d'avoir pu chasser les démons au nom du Christ. A prendre littéralement les indications de notre auteur, ils n'avaient pourtant pas lieu d'être étonnés, puisque le discours précédent leur attribuait en général le pouvoir de guérir les malades, et il y aurait bien de la subtilité à dire qu'ils jugeaient les cas de possession proprement dite réservés au Christ lui-même et aux Douze (SCHANZ, 301) ; il n'y en aurait guère moins à soutenir que les fourriers signalés dans le préambule auront été ravis de se trouver inopinément les plus heureux des exorcistes (J. WEISSBOUSSET, 445). L'évangéliste, qui a imaginé la mission des Soixante-douze et cette scène du retour, n'y met pas tant de finesse. Il veut signifier que les succès de la prédication aux païens ont dépassé toutes les espérances de ceux qui l'avaient entreprise, le nom de Jésus refoulant partout la puissance des démons. L'expulsion des démons figure si bien la déroute générale de Satan et des faux dieux, que Jésus lui-même va la célébrer.

« Et il leur dit : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair ». — On admet volontiers que la chute de Satan n'est pas autre chose que la ruine de son empire, acquise en principe, et dont témoignerait l'expulsion des démons (HOLTZMANN, 359) ; Satan serait précipité

¹⁹ Voici que je vous ai donné le pouvoir
de fouler serpents et scorpions
et toute la puissance de l'ennemi,
et en rien il ne vous fera tort.

du haut de son orgueil. Mais Satan peut fort bien être précipité du ciel ; et dans l'Apocalypse il en tombe réellement. Puisqu'une vision est prêtée à Jésus, l'objet de la vision ne doit pas se définir comme une idée abstraite dissimulée sous une métaphore. Cependant on briserait la perspective de l'évangile, sans rencontrer la vraisemblance historique, en supposant que Jésus aurait fait allusion à un fait personnel antérieur à la mission des Soixante-douze, à une vision qu'il aurait eue au début de son ministère et qui aurait été en rapport avec la tentation au désert (J. WEISS-BOUSSET, 446). Si l'évangéliste avait eu cette idée, il l'aurait exprimée autrement. La vision dont il parle est en rapport avec la mission des Soixante-douze, laquelle mission n'a jamais eu lieu ; la vision est fictive comme la mission, et elle ne peut avoir qu'une signification non directement historique, en rapport avec celle de la mission. Tout en concernant, pour la perspective, les exorcismes fructueusement pratiqués par les Soixante-douze, elle vise en réalité l'avenir, le triomphe du Christ et la défaite de Satan, triomphe et défaite qui se réalisent par la prédication chrétienne dans le monde, mais qui ont leur accomplissement définitif dans la déchéance complète du « prince de ce monde ». C'est cette déchéance qui semble signifiée directement par l'image apocalyptique dont se sert l'auteur (l'expression a pu d'ailleurs être influencée par Is. xiv, 12). On remarquera que l'image est, dans sa forme, pareille à la demande des Zébédéides (ix, 54), et que les deux fictions doivent venir du même auteur.

« Voici que je vous ai donné pouvoir de marcher sur serpents et scorpions ». — Formule imitée du Psaume (xcv, 13). Elle est dans l'esprit et le ton de la finale apocryphe de Marc (xvi, 18). Ce sont paroles du Christ glorifié. De là vient que les Soixante-douze semblent avoir reçu un pouvoir dont ils n'ont pas été avertis. A présent le Christ le leur renouvelle en termes exprès. Historiquement, les personnages qu'ils représentent n'ont pas été en rapport avec Jésus. Ils ne laissent pas d'être plus forts que Satan et que tous les êtres malfaisants qui lui servent en quelque façon d'agents et d'auxiliaires. « Serpents et scorpions » ne sont pas à prendre pour des termes symboliques représentant les démons ; ils appartiennent, comme les esprits

²⁰ Pourtant de ceci ne vous réjouissez pas,
 que les esprits vous sont assujettis,
 mais réjouissez-vous
 de ce que vos noms sont inscrits aux cieux. »

mauvais, à « la puissance de l'ennemi », à l'armée de Satan. — « Et rien » — de tout ce que peut essayer l'engeance satanique — « ne vous fera tort », — ou — mieux peut-être : « et il (l'ennemi) ne vous fera tort en rien ».

Si extraordinaires pourtant que soient les pouvoirs conférés aux disciples, ceux-ci ne doivent pas s'en glorifier ni même en concevoir une joie particulière ; car ces pouvoirs ne leur sont pas octroyés à cause de leurs mérites ni pour eux-mêmes, mais en vue de leur ministère et pour la recommandation de l'Évangile. — « Cependant ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis » — dans les conditions indiquées. Et ceci est dit aussi bien pour maintenir la perspective apparente du récit, mais non sans une invitation discrète à ne s'exagérer point l'importance des charismes qui ont caractérisé le premier âge chrétien (J. WEISS-BOUSSET, 446). — « Mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont inscrits aux cieux », — dans le livre de vie, où sont consignés les noms des élus (sur les livres célestes, cf. Ex. xxxii, 32 ; Is. iv, 3 ; Ps. lxix, 29 ; DAN. xii, 1 ; HÉNOCH, civ, 1 ; PHIL. iv, 3 ; AP. iii, 5 ; xx, 13-15 ; voir, *l'Apocalypse*, 359, le commentaire de ce dernier passage). Il est tout naturel que la cité céleste ait dans ses archives le registre des prédestinés, comme les cités de ce monde possèdent les listes de leurs citoyens.

Dans la source où a été pris le discours de mission, ce n'étaient pas les disciples qui revenaient joyeux, c'était le Christ qui se réjouissait en apprenant ce qu'ils avaient fait, et ses paroles sont comme une seconde impression qui ne suppose pas celle qui qu'on vient de voir. — « En la même heure », — Matthieu (xi, 25) : « En ce temps-là, », — « il tressaillit de joie par l'Esprit saint et il dit ». — Matthieu « Jésus, prenant la parole, dit ». — Notre auteur tient à signaler en cet endroit l'action de l'Esprit saint, comme avant les prières d'Elisabeth, de Zacharie, de Siméon (i, 41, 67 ; ii, 27-28) ; il a reconnu avec raison dans ce qu'on va lire un cantique inspiré. C'est, en effet, l'œuvre d'un prophète chrétien, de plusieurs peut-être, parlant au nom de Jésus ; car le cantique ne paraît pas d'une seule venue, même dans la partie commune à Luc et à Matthieu. Le noyau fondamental du logion est la déclaration abstraite sur la connaissance réciproque du Père et du Fils, énoncé de mystique transcendante, analogue aux

²¹ A cette heure même,
il exulta en l'Esprit saint et il dit :
« Je te rends grâces, Père,
seigneur du ciel et de la terre,
de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux habiles,
et que tu les as révélées aux enfants.
Oui, Père,
parce que tel a été ton bon plaisir,
²² Tout m'a été remis par mon Père,
et nul ne connaît qui est le Fils,
sinon le Père
ni qui est le Père,
sinon le Fils,
et celui à qui le Fils (le) veut révéler. »

spéculations de Jean, que certains critiques (Wellhausen, Harnack, Bultmann) ont essayé vainement de ramener aux proportions d'une sentence morale en éliminant ce qui regarde la connaissance du Fils par le Père. Cette déclaration quelque peu abstraite prend l'apparence d'un discours de Jésus et même d'une prière, grâce au préambule qui lui a été donné et pour lequel on s'est inspiré de l'Éclésiastique (LI). La forme que ce psaume artificiellement construit présente dans Matthieu semble primitive relativement à celle qui lui a été donnée dans Luc.

Avant : « Tout m'a été remis » etc., plusieurs témoins lisent : « Et s'étant tourné vers les disciples », ou « vers ses disciples », « il dit ». Les témoins qu'on regarde généralement comme les plus autorisés (mss. B S D L, etc.) n'ayant pas cette notice, qui double de la manière la plus fâcheuse celle qui vient avant : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez » (x, 23), on admet volontiers qu'elle n'est pas authentique. L'évangéliste, en effet, n'a dû l'écrire qu'une fois ; mais il pourrait l'avoir mise avant le passage où Jésus commence à parler aux disciples, après avoir remercié le Père ; et cette combinaison aurait offert l'avantage, en rattachant plus naturellement à la seconde strophe du cantique le morceau qui se trouve substitué dans Luc à la troisième, de ne pas laisser trace de la substitution. Au contraire, on a pu être tenté de conformer Luc à Matthieu en transposant la notice avant le morceau du troisième évangile qui n'est pas dans le premier. La variante de Luc (x, 22) : « Nul ne connaît qui est le Fils..., ni qui est le Père »... au lieu de :

²³ Et s'étant tourné vers les disciples en particulier, il dit :
« Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez !

²⁴ Car je vous dis

que beaucoup de prophètes et de rois
ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu,
entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu. »

« Nul ne connaît le Fils..., ni le Père... », est sans portée.

Il n'est pas facile de voir pourquoi l'évangéliste a substitué à la dernière partie du logion (Mt. xi, 28-30) un morceau pris d'ailleurs et qu'il n'aurait pas été embarrassé de caser autrement. On peut toujours, il est vrai, supposer que notre évangéliste ne l'a pas connue (BULTMANN, 96) ; mais le dernier couplet de Matthieu, s'il n'est pas dans l'esprit de la déclaration transcendante touchant la connaissance du Père et du Fils, est bien dans l'esprit de la strophe d'introduction et, à ce qu'il semble, dans la même dépendance à l'égard de l'Écclésiastique. Le ton mystique du passage a pu ne pas convenir au rédacteur évangélique ; ou bien il aura trouvé que la parole : « Je suis doux et humble de cœur », ne relevait pas suffisamment le Christ ; ou plutôt encore il aura senti que ce texte laissait trop voir que le christianisme consistait dans le culte du Seigneur Christ, ce qui en faisait une religion distincte du judaïsme ; et il aura jugé opportun de la remplacer par une déclaration sur l'avantage qu'ont eu les disciples de voir la manifestation terrestre du Fils, la réalisation de ce qu'avaient espéré et annoncé les anciens prophètes. Cette préoccupation du témoignage apostolique et de l'accomplissement des prophéties deviendra surtout sensible à la fin de notre évangile et dans le livre des Actes.

« Et s'étant tourné vers les disciples en particulier, il dit ». — Les mots : « en particulier » n'ont guère de sens, puisque ce qui précède a été dit devant les disciples et à eux, sans qu'aucune foule fût censée présente ; ils manquent dans plusieurs témoins (ms. D, Ss. Sc. mss. lat.) ; mais, si la notice a été transposée, ceux qui ont fait la transposition pourraient les avoir ajoutés pour marquer la signification spéciale par rapport aux disciples, de ce qui va être dit (en contraste de Mt. xi, 28-30, qui vise bien plus loin que les disciples). — « Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez ». — Matthieu (xiii, 16), qui a logé la même apostrophe dans le discours des paraboles, où elle n'est pas mieux à sa place, lit : « Mais bienheureux vos yeux parce qu'ils voient, et vos oreilles parce qu'elles entendent ». D'où l'on peut

25 Et voici qu'un docteur de la Loi se leva pour l'éprouver, disant : « Maître, que dois-je faire pour posséder vie éternelle ? »

inférer que la sentence était ainsi conçue dans la source commune : « Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez, et les oreilles qui entendent ce que vous entendez ». Félicitation qui ne convient pas à la circonstance spéciale du discours de mission, mais qui semblerait fournir un pendant naturel à la malédiction prononcée contre les villes galiléennes qui ne se sont pas converties. Seulement, comme l'apostrophe aux villes galiléennes paraît en rapport avec le point de vue du christianisme primitif, de même cette apostrophe aux croyants ne concerne pas proprement les disciples de Jésus au temps de son ministère, mais les fidèles de la communauté apostolique.

« Car je vous dis », — Matthieu (xiii, 17) : « Car en vérité je vous dis », — « que beaucoup de prophètes et de rois », — Matthieu : « de justes », — « ont désiré voir ce que vous voyez », etc. — « Quelques témoins (D. mss. lat. Marcion) omettent : « Et de rois » ; mais la présence d'un second terme paraît garantie par Matthieu, et l'omission s'explique, comme la substitution des « justes » aux « rois » dans le premier évangile, par la difficulté que fait le mot « rois ». Les anciens rois en général ne sont pas signalés dans l'Écriture comme des croyants si ardents ; et Matthieu a voulu éviter une équivoque en mettant « justes ». Mais le premier auteur avait en vue les rois pieux : David, Ezéchias, Josias. Prophètes et rois sont censés avoir désiré ardemment le règne messianique, la réalisation du salut, dont sont maintenant témoins les fidèles de Jésus.

XLIII. L'AMOUR DU PROCHAIN. LE SAMARITAIN

La question du grand commandement, que Marc (xii, 28-34) a utilisée pour remplir le cadre du ministère hiérosolymite, vient ici, accostée de la parabole du bon Samaritain, comme un incident du ministère du Christ en Samarie. Il paraît évident que l'évangéliste a procédé ainsi parce qu'il a trouvé ou qu'il a mis la question en rapport avec la parabole. Le rapport, étant tout rédactionnel et artificiel a pu être créé par l'évangéliste, qui aura eu l'idée de les relier l'une à l'autre par le mot « prochain », la mention du Samaritain lui ayant

suggéré de loger le tout en Samarie, bien que la parabole, en elle-même, soit contée plutôt de Jérusalem. Ce libre procédé semble devoir être expliqué aussi par le fait que notre auteur a connu la question dans la forme qu'y donnait la source où l'a puisée Marc lui-même, et où elle n'était pas expressément circonstanciée en incident du ministère hiérosolymitain (cf. K. L. SCHMIDT, 282). Aussi bien a-t-il pris soin de ne pas répéter plus loin, avec Marc, ce qu'il a raconté ici en partie d'après la source primitive, c'est-à-dire le recueil de sentences, que Matthieu a connu également.

L'anecdote, visiblement étrangère au contexte qui lui est donné dans notre évangile, commence de façon assez brusque. — « Et voici qu'un docteur de la Loi », — même désignation (*νομικός*) que dans Matthieu (xxii, 35) ; dans Marc (xii, 28) : « un des scribes », — « l'éprouvant », — c'est-à-dire voulant l'éprouver. C'est l'intention que lui prête aussi Matthieu, tandis que Marc dit que le scribe questionne Jésus parce qu'il avait goûté la réponse de celui-ci aux sadducéens ; mais cette indication de Marc est pour la liaison des anecdotes, et elle s'accorde mal dans Matthieu avec l'intention que celui-ci prête au docteur. Dans notre évangile, on croirait que le docteur a entendu ce que Jésus vient de dire à ses disciples touchant la grâce qui leur est faite, et qu'il en prend occasion pour l'interroger, à mauvaise intention d'ailleurs, au sujet du salut. Combinaison artificielle, mais qui pourrait avoir été voulue par l'évangéliste, puisqu'il ne dit pas que le docteur arrive mais qu'il se lève (*ἀνέστη*). Il ne s'ensuit pas nécessairement que la scène se passe dans une synagogue ; le docteur, qui était dans l'auditoire de Jésus, s'avance pour poser une question, — « disant : « Maître, que ferai-je pour posséder la vie éternelle ? » — C'est la question du jeune homme riche (xviii, 18 ; Mc. x, 17 ; Mt. xxi, 16), qui est substituée à la question concernant le grand commandement. On a pensé que l'auteur avait voulu modifier la question de scolastique, pour rendre le propos plus intelligible. Mais la question n'avait rien d'absurde, et la couleur générale qu'elle prend pourrait bien être pour une meilleure harmonie avec le contexte ; l'idée de la vie éternelle reviendra en conclusion de l'anecdote (x, 28), au lieu de ce que l'on lit dans Marc (xii, 34) : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu » ; or ce n'est pas d'éclaircissement pour les hellénochrétiens qu'il peut s'agir en cet endroit. La vie éternelle est pour faire écho à ce que Jésus vient de dire aux disciples.

« Mais », — au lieu de répondre à sa question, le questionnant lui-même, — « il lui dit : « Qu'y a-t-il d'écrit dans la Loi ? Qu'y lis-tu ? »

26 Et il lui dit :

« Dans la Loi qu'y a-t-il écrit ? Qu'y lis-tu ? »

27 Et répondant, il dit :

*Tu aimeras Seigneur ton Dieu
de tout ton cœur et de toute ton âme,
de toute ta force et de tout ton esprit,
et ton prochain comme toi-même. »*

— Littéralement : « Comment lis-tu ? » Une telle question ne suppose pas non plus que la scène se passe dans une synagogue ; elle paraît plutôt empruntée au langage des rabbins (cf. KLOSTERMANN, 481). On a conjecturé que l'ensemble de la réplique était encore imité de la réponse de Jésus au jeune homme riche (xviii, 20 ; Mc, x, 18) ; mais, cette fois, il y faut mettre de la bonne volonté. Le cas est plutôt le même qu'en d'autres anecdotes où Jésus questionné se dérobe par une contre-question. Assurément, il n'est point naturel que l'on prête une réponse évasive au Christ interrogé sur la vie éternelle. Mais c'est ce que la source faisait pour la question du grand commandement, et il n'est pas étonnant que le récit primitif ait représenté Jésus éprouvant lui-même l'interrogateur en lui retournant la question. Il est peu vraisemblable que l'évangéliste se fût avisé de mettre la bonne réponse dans la bouche du docteur, si la source l'avait attribuée au Christ. On a commencé par présenter comme approuvée par Jésus la solution la plus conforme à son esprit qu'eussent donnée les docteurs juifs en discutant la question du grand commandement ; puis on aura trouvé (Mc. xii, 29-31 ; Mt. xii, 37-40) plus expédient encore d'attribuer directement la bonne réponse à Jésus lui-même.

« Or lui, répondant, dit : « Tu aimeras Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et en toute ton âme, en toute ta force, en tout ton esprit ». — Cette citation est conforme, partie à Marc (xii, 30, ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου), partie à Matthieu (xxii, 37, καὶ ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ σου ; mais Lc. 27, intercale καὶ ἐν ὅλη τῇ ἰσχύϊ σου, qui correspond à Mc. καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου). La source commune traduisait l'hébreu ou reproduisait une version autre que Septante ; mais « de tout ton cœur » est la leçon conforme à l'hébreu, à l'égard de laquelle « de tout ton esprit » (διανοία) est un doublet conforme à Septante. Il est fort possible que la citation n'ait pas été empruntée directement à la Bible ni à la prière juive dite *shéma*, qu'on devrait supposer citée par le docteur, si la scène était historique, mais à un recueil de textes. — « Et ton prochain comme toi-même ». — La source commune mar-

²⁸ Et il lui dit : « Tu as bien répondu, Fais cela, et tu vivras. »

²⁹ Mais lui, se voulant justifier, dit à Jésus :
« Et qui est mon prochain ? »

quait certainement la distinction des deux préceptes (Mc. XII, 31 ; Mt. XXII, 39), dont le premier vient du Deutéronome (VI, 5), et le second du Lévitique (XIX, 18) ; notre auteur les réunit, parce qu'il ne s'occupe pas des commandements, mais de règle générale pour la vie éternelle.

« Et il lui dit : « Tu as bien répondu. Fais cela et tu vivras ». — Le dernier mot montre que la réponse est arrangée par le rédacteur pour correspondre à la mention de la vie éternelle dans la question du docteur (ce qui n'exclut pas la possibilité d'une allusion à LéV, XVIII, 5). Mais au lieu que cette réponse soit une simple adaptation de Marc (XII, 34) : « Et Jésus, voyant qu'il avait répondu sagement, lui dit : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu », il se pourrait que Marc ait gardé ici la donnée primitive, et que notre auteur l'ait modifiée pour l'avantage de sa combinaison. Car de ce qui va suivre il ressort que l'évangéliste ne veut pas que le docteur ait compris la véritable portée de la réponse par lui faite ; il le montre plus instruit qu'intelligent, et il s'arrange de façon que Jésus lui donne vraiment la leçon de la charité, le docteur n'ayant guère fait qu'en produire le texte.

« Mais lui, se voulant justifier ». — C'est-à-dire se faire valoir comme juste (JÜLICHER, II, 594 ; cf. XVI, 15 ; XVIII, 9, 14), non prouver que sa première question, à laquelle lui-même a fourni une réponse générale, n'était pas superflue ; ce n'est pas de justesse mais de justice qu'il s'agit ; le docteur est censé vouloir faire entendre que la recommandation d'observer la charité n'a pas lieu de lui être adressée, parce qu'il a toujours observé le précepte ; il pose une nouvelle question, comme pour demander envers quel prochain il serait en retard ; et contrairement à son attente, la parabole va lui révéler son ignorance de la vraie charité. S'il s'agissait seulement de rendre compte de la question posée d'abord, on devrait supposer que le docteur affecte de trouver insuffisante la réponse de Jésus, faute d'explication sur la portée du mot « prochain », soit que le questionneur ignore le caractère universel de la prescription, soit qu'il le connaisse. En toute hypothèse, rien n'est plus artificiel que cette combinaison, et l'on s'en apercevra mieux encore après la parabole.

« Prenant la parole », — pour donner à cette question tout l'éclaircissement qu'elle comporte, — « Jésus dit ». — Le Christ ne va pas

³⁰ Prenant la parole, Jésus dit :

Certain homme descendait de Jérusalem à Jéricho,
et en (mains de) brigands tomba,
qui, l'ayant dépouillé et de coups accablé,
s'en allèrent, le laissant à demi mort.

³¹ Or, par hasard, un prêtre descendait par ce chemin-là,
et l'ayant vu, il passa outre ;

³² et pareillement un lévite,
en ce lieu survenant, l'ayant vu, passa outre.

exprimer en deux mots une réponse directe ; il va faire un récit moral qui ressemble pour la forme à une parabole, mais n'est pas une fable dont la morale se déduit par voie de comparaison ; c'est un exemple fictif allégué à l'appui d'une vérité générale.

« Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho ». — La route descend « de Jérusalem, située à environ sept cent quarante mètres d'altitude, à Jéricho, qui est à trois cent cinquante mètres au-dessous du niveau de la mer » (LAGRANGE, 313). Pour ménager l'intervention du prêtre et du lévite, il convient que la scène se passe à proximité de Jérusalem. Mais, quelle qu'en soit l'origine, cette histoire, dans son ensemble, est conçue au point de vue hiérosolymitain, comme celle du pharisien et du publicain (XVIII, 10, 14) qui lui est parallèle à certains égards et qui pourrait lui avoir fait originairement pendant (JÜLICHER, II, 607). Il est toutefois permis de se demander si l'hypothèse d'une source spéciale est indispensable et si l'évangéliste n'aurait pas pu construire lui-même de tels récits, pour l'illustration de la morale chrétienne, d'après des types non chrétiens. La route de Jérusalem à Jéricho était et n'a pas cessé d'être, jusqu'aux temps modernes, assez peu sûre (voir KLOSTERMANN, 482). Il n'est pas dit que le voyageur était juif, la suite du récit le donne à penser ; ce n'est pas à sa personne que s'attache l'intérêt principal du récit, et il n'est question de lui que pour les divers traitements dont il est l'objet. — « Et il tomba en voleurs » — de grand chemin, brigands appartenant à des tribus pillardes, — « qui l'ayant dépouillé et accablé de coups », — sans doute parce qu'il avait essayé de se défendre, — « s'en allèrent » — prestement avec leur butin, — « le laissant à demi mort ».

« Or, d'aventure, un prêtre descendait par ce chemin-là », — ayant, lui aussi, motif pour aller de Jérusalem à Jéricho. Inutile de se demander si c'était pour affaire particulière, ou bien parce que, y ayant sa résidence, il retournait à Jéricho après sa semaine de service

³³ Mais un Samaritain qui voyageait arriva près de lui,
 et l'ayant vu, il eut compassion ;
³⁴ et s'étant approché, il pansa ses plaies,
 y versant huile et vin.
 L'ayant installé sur sa propre monture
 il le conduisit en hôtellerie et prit soin de lui.

au temple. — « Et l'ayant vu, il passa outre », — à côté, à distance, se détournant au lieu de s'approcher, parce qu'il n'était pas disposé à perdre son temps et sa peine pour le secours d'un inconnu. — « Et pareillement un lévite », — nommé après le prêtre, parce que les lévites sont subordonnés aux prêtres, et sans que l'ordre du récit implique une moindre charge d'indifférence pour l'un que pour l'autre, — « survenant aussi en ce lieu, l'ayant vu », — dans les mêmes conditions que le précédent, — « passa outre » — et pour la même raison. Ces deux ministres sacrés n'avaient souci que de leurs affaires.

« Mais un Samaritain qui passait », — faisant route aussi de ce côté, il n'importe pas de dire en quelle direction, — « vint près de lui, et l'ayant vu », — comme les précédents, — « fut », — à la différence de ceux-ci, — « touché de compassion ; s'étant approché, il pansa ses plaies, y versant de l'huile et du vin », — suivant une recette assez commune dans l'antiquité (voir témoignages dans KLOSTERMANN, 483). Ce Samaritain, voyageant hors de son pays, on peut, si l'on veut, le supposer marchand, s'était muni de provisions ; il prodigue au blessé tous les soins possibles. — « Et l'ayant chargé sur sa propre monture », — la bête, cheval, mulet ou âne, qu'il montait lui-même ; et l'on n'a pas à rechercher s'il prend le blessé en croupe, ou s'il marche à pied jusqu'à l'hôtellerie ; — « il le conduisit à une hôtellerie », — la plus proche qu'il rencontra, et l'on ne doit pas songer à un simple caravansérail, — « et prit soin de lui », — l'installant dans les conditions que réclamait son état.

« Et le lendemain », — avant de continuer sa route, — « tirant » — de la ceinture qui lui servait de bourse — « deux deniers », — le Samaritain n'est pas riche, et l'on peut supposer qu'il donne de quoi pourvoir à la dépense de son protégé pendant deux jours (cf. Mt. xx, 2), — « il les donna à l'hôtelier et dit : « Prends soin de lui ». — C'est donc en vue de ces soins ultérieurs que sont donnés les deux deniers, et les frais antérieurs au départ du Samaritain sont censés acquittés déjà. — « Et ce que tu dépenseras en plus » — des deux deniers, s'il y a lieu, — « en repassant, je te le paierai ». — C'est

³⁵ Et le lendemain,
 tirant deux deniers,
 il les donna à l'hôtelier
 et il dit : « Prends soin de lui,
 et ce que tu dépenseras en plus,
 c'est moi, en repassant, qui te le paierai. »

tout, et le récit, pris en lui-même, forme un tableau complet. On n'a pas besoin de savoir si le blessé a été rétabli bientôt, ou si son bienfaiteur a dû payer un supplément. L'égoïsme du prêtre et du lévite apparaît sans qu'il soit nécessaire de le blâmer ; la bonté du Samaritain peut se passer d'éloges. Si l'on fait abstraction du contexte, la morale de l'histoire est qu'un Samaritain charitable vaut mieux qu'un prêtre égoïste ; que des gens méprisés par les Juifs peuvent être meilleurs qu'eux ; que c'est la charité désintéressée qui fait le mérite devant Dieu ; qu'un Samaritain bienfaisant est un enfant de Dieu, digne de son royaume, et qu'un Israélite sans cœur n'est pas à considérer comme tel.

Si bien conçu qu'il soit, ce récit, vu son manque d'attestation traditionnelle et son caractère très particulier, n'a aucune chance d'appartenir au premier fonds de l'Évangile. Il se pourrait fort bien que le héros primitif de l'histoire n'ait pas été un Samaritain, mais un Juif du commun, un pauvre hère, qu'il était plus naturel d'opposer aux membres du clergé qu'un non juif (l'analogie avec II CHRON. XXVIII, 5-15, est assez lointaine : le fond de la fable est plutôt un thème de conte adapté au milieu juif ; cf. BULTMANN, 128). Le rédacteur évangélique aurait pris cette fable, qui pourrait, à la rigueur, n'être pas chrétienne d'origine, mais juive (essénienne par exemple), et l'aurait adaptée au point de vue de l'universalisme chrétien ainsi qu'au symbolisme de l'évangélisation samaritaine, en faisant du type de charité véritable un Samaritain. Son intention est de montrer que le Samaritain charitable, c'est-à-dire le chrétien digne de son nom, accomplit toute la Loi, que ne réalise pas le Juif orgueilleux : ce n'est pas à cette conclusion que tendait le récit primitif.

Reste à achever le raccord de ce récit avec la question du grand commandement. — « Lequel de ces trois », — prêtre, lévite, samaritain, — « te semble avoir été le prochain de celui qui était tombé aux voleurs ? » — A cette question il n'y a qu'une réponse, même pour un docteur de la Loi. — « Et il dit : « Celui qui a exercé la miséricorde envers lui ». — Sur quoi Jésus, pour la seconde fois, dit au docteur

- ³⁶ Lequel de ces trois
te semble-t-il avoir été le prochain
de celui qui était tombé en (mains de) brigands ? »
- ³⁷ Il dit : « Celui qui a exercé la miséricorde envers lui. »
Et Jésus lui dit :
« Va, et, toi aussi, fais de même. »

qu'il n'a qu'à conformer sa conduite à la vérité par lui énoncée. — « Et Jésus lui dit : « Va, toi aussi, et fais de même ». — Mais la gaucherie de la combinaison saute au yeux, et il suffit de rapprocher la question du docteur : « Qui est mon prochain ? » de celle de Jésus : « Lequel des trois a été *prochain* envers la victime des voleurs ? », pour en saisir l'artifice. On dit que Jésus, pour donner plus de force à son enseignement, s'abstient de réponse théorique et transporte la question de la charité sur le terrain pratique. Mais le fait est que la question est plutôt maladroitement renversée : le docteur demandait à savoir qui était son prochain, et Jésus lui apprend qu'un Samaritain charitable peut être le prochain d'un autre homme, qu'il faut agir comme le Samaritain pour être le prochain d'autrui. Mauvaise combinaison littéraire, explicable par l'intention symbolique qui vient d'être dite. Mais, à prendre tout cela comme lettre d'histoire, Jésus aurait, par la parabole, répondu au docteur que la miséricorde vaut mieux que le sacrifice » (Os. VI, 6 ; Mt. IX, 13 ; XII, 7) : idée qui, par elle-même, n'a rien à voir avec la notion du prochain. L'auteur qui exalte ici le Samaritain, c'est-à-dire le chrétien, au dépens du Juif, est le même qui plus haut a signifié la réprobation d'Israël dans la malédiction lancée contre les villes galiléennes, et l'évangélisation des Gentils dans la mission des Soixante-douze.

XLIV. MARTHE ET MARIE

Eu égard au contexte, l'histoire de Jésus chez les deux sœurs paraît accuser l'intention de faire valoir, après le précepte de la charité envers le prochain, le devoir d'écouter le Christ, la nécessité de la foi, qui est amour de Dieu. Mais le souci d'instruction morale pourrait n'être pas le seul ni le principal. Comme le Samaritain de la parabole représente en chrétien parfait le croyant de la gentilité, les deux sœurs du récit qui vient ensuite pourraient bien figurer les deux fractions de l'Église primitive, judéo-christianisme et helléno-

²⁸ Or, comme ils cheminaient,
il entra en certain bourg ;
et une femme nommée Marthe le reçut dans sa maison ;

christianisme, selon leur caractère et dans leur rapport mutuel, qui n'en font pas deux partis ennemis. Il importe peu que le service de Marthe ne soit pas une observance légale, puisqu'il s'agit d'un symbole : l'envoi des soixante-douze fourriers en Samarie ne laisse pas de figurer l'évangélisation des païens. On ne saurait même dire si l'anecdote a été conçue d'abord en vue du sens moral et utilisée ensuite en symbole par l'évangéliste; ou bien si celui-ci ne l'aurait pas construite simplement en vue du symbole, d'après le type des deux sœurs Israël et Juda dans Ezéchiél (xxiii, 2, 4). L'emploi de noms propres, au lieu de fournir un argument contre l'hypothèse, la confirmerait plutôt, puisque le prophète emploie aussi deux noms symboliques; on peut hésiter toutefois à supposer que l'évangéliste ait choisi ses noms à raison de leur signification étymologique (Martha, « dame »; Mariam, « rebelle », ou « grasse »). Il n'y a d'ailleurs pas lieu de supposer que les noms se seraient trouvés fournis par la déclaration finale du Christ, sur laquelle aurait été construite l'anecdote; la déclaration n'a aucunement le caractère d'un logion indépendant, et elle a été conçue avec l'anecdote même, non sur un souvenir traditionnel, mais pour faire valoir une idée (cf. BULTMANN, 16).

« Or, pendant qu'ils cheminaient, il entra dans un bourg ». — Formule de transition qui est pour rattacher l'anecdote au voyage en Samarie, dont l'économie a été pour ainsi dire indiquée par la mission des Soixante-douze. On n'est pas d'ailleurs obligé de supposer que la réception de Jésus dans ce bourg anonyme est ici, ou aurait été conçue originairement en contraste de l'inhospitalité rencontrée auparavant dans un autre bourg (ix, 51-56). Il semblerait que Jésus arrive seul, les disciples l'ayant devancé. Mais tous les disciples ne sont pas censés quitter Jésus en même temps, et ceux qui allaient en avant doivent être supposés revenir à lui ou l'attendre dans les lieux où ils lui ont assuré l'hospitalité; si Jésus est mis seul en scène, ce doit être surtout parce que la présence des disciples, n'important pas au symbolisme du récit, était inutile à mentionner.

« Et une femme nommée Marthe le reçut dans sa maison ». — Marthe est présentée d'abord comme maîtresse de la maison, sans doute en tant qu'aînée des deux sœurs. Il est bien superflu de la sup-

³⁹ elle avait une sœur appelée Marie, qui, s'étant assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole.

⁴⁰ Or Marthe était affairée à maint service, et se présentant, elle dit :

« Seigneur, n'as-tu cure de ce que ma sœur m'a laissée toute seule servir ? Dis-lui donc de me venir en aide. »

poser veuve. Le quatrième évangile (xⁱ, 1 ; xⁱⁱ, 1-3) a transporté les deux sœurs à Béthanie et leur a donné Lazare pour frère ; mais il a emprunté les deux sœurs à notre récit, peut-être même Lazare à la parabole du Riche (xvⁱ, 27-31), à Marc (x^{iv}, 3-9) le récit de l'onction à Béthanie ; ces fictions ne peuvent servir à éclairer notre récit. Au surplus, ce récit n'a pas besoin d'être éclairé, si l'on veut bien s'en tenir au sens qu'il a pour l'auteur. Ce qui importe est la signification des personnages et leur caractère.

« Et elle avait une sœur appelée Marie, qui », — toute à l'hôte de la maison, mais pour recevoir son enseignement, — « assise au pied du Seigneur ». — Ici encore quelques témoins (Ss. ms. A, etc.) ont « Jésus » au lieu de « Seigneur », — dans l'attitude d'un disciple (cf. II, 46 ; Act. xxii, 3), — « écoutait sa parole ». — « Heureux ceux qui écoutent et gardent la parole de Dieu ! » dira bientôt (xⁱ, 28) le Christ. On doit donc supposer que Jésus lui-même est assis enseignant, et non qu'il est à table.

« Or Marthe était affairée », — avait l'attention détournée (περισπάτο ; cf. I Cor. vii, 34-35) — « à maint service », — à tous les soins que pouvait comporter la réception de son hôte, ce qui l'empêchait d'écouter les discours de Jésus ; — « et se présentant », — s'arrêtant (ἐπιστάσα) un moment devant Jésus, — « elle dit », — sur un ton qui n'est pas loin d'être celui du reproche (cf. Mc. iv, 38) : — « Seigneur, n'as-tu cure de ce que ma sœur me laisse toute seule servir », — comme si elle n'était pas tenue de pourvoir avec moi à tous ces soins ? — « Dis-lui donc de me donner aide ».

« Mais répondant, le Seigneur », — certains témoins (ms. AD) lisent : « Jésus », — « lui dit : ■ Marthe, Marthe, Marie a choisi la bonne part », — la seule bonne, la meilleure, — « qui ne lui sera point enlevée », — dont il ne convient pas et dont Jésus ne se charge pas de la priver, ou bien qui lui est à jamais garantie. Telle est la forme de la réponse dans quelques anciens témoins (Ss. mss. lat.),

⁴¹ Mais, répondant, le Seigneur lui dit :

« Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et te troubles, pour beaucoup
[de choses ;

Or d'une seule il est besoin.

Car Marie a choisi la bonne part,

Qui ne lui sera point ôtée. »

et là est la pointe du récit : Marie, toute à sa foi, remplit la condition du salut, et il ne convient pas de la renvoyer aux minuties du « service ». Par ailleurs, l'auteur n'a pas la moindre envie de marquer la supériorité de la vie contemplative sur la vie active. Cependant le choc des noms propres, au commencement de la réponse, est d'un effet désagréable, et l'on a l'impression d'une lacune d'où résulte un certain manque d'équilibre dans le discours. Plusieurs témoins (Sc. mss. A C, Vg.) lisent : « Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et tu te troubles pour beaucoup de choses, or c'est d'une qu'il est besoin ; Marie a choisi », etc. Paraphrase morale qui oppose aux multiples soins de la vie ordinaire la préoccupation du bien spirituel qui est l'unique nécessaire. Cette leçon a l'avantage de fournir un sens satisfaisant et d'équilibrer la strophe. Les manuscrits grecs que l'on regarde volontiers comme les plus autorisés (B S L) ajoutent encore quelque chose : « or c'est de peu qu'il est besoin, ou d'une » ; et le sens peut être que Marthe se donne bien de la peine pour préparer un grand repas quand il suffirait de quelques mets ou même d'un seul. Ces considérations culinaires viennent assez mal à propos ; et c'est une médiocre amélioration, avec une non médiocre subtilité, que d'entendre le « peu » au sens matériel par rapport à Jésus, qui se contenterait d'un maigre repas, et l'unique nécessaire au sens spirituel par rapport à Marthe, à qui ferait besoin le salut par la foi (B. WEISS, *Luk.* 457). D'autre part, c'est n'attribuer aucun sens au texte que d'opposer aux nombreux soucis de Marthe le peu de chose ou l'unique chose à considérer, sans que l'idée de ce nécessaire soit à déterminer dans l'ordre matériel ou dans l'ordre spirituel (LAGRANGE, 319). Des témoins peu nombreux (S. hiéros. arm.) lisent : « et c'est de peu qu'il est besoin », ce qui s'entendrait aussi des aliments. Cette leçon est intéressante parce qu'elle permet de voir dans la leçon des manuscrits les plus autorisés une combinaison de deux variantes : « or c'est de peu qu'il est besoin », et : « or c'est d'une qu'il est besoin » ; mais c'est la seconde qui s'oppose le plus naturellement à : « Tu t'inquiètes et tu te troubles pour beaucoup de choses ».

¹¹ Et advint : comme il était, en un lieu, à prier,
 lorsqu'il eut fini,
 l'un de ses disciples lui dit :
 « Seigneur, apprends-nous à prier,
 comme Jean a appris ses disciples. »

XLV. LA PRIÈRE

Après l'anecdote des deux sœurs, l'évangéliste amène l'instruction sur la prière, que peut-être il a placée en cet endroit parce qu'elle lui a semblé s'adresser à l'Eglise. L'instruction comprend trois parties : l'oraison dominicale avec son introduction (xi, 1-4), la parabole de l'Ami importun (xi, 5-8), l'exhortation à prier avec confiance (xi, 9-13). De ces trois parties la seconde manque dans Matthieu ; on rencontrera plus loin une autre parabole sur le même thème (xviii, 1-8), et peut être notre évangile avait-il trouvé les deux ensemble, dans une suite de sentences concernant la prière. Mais on peut douter que ces paraboles, d'un caractère très particulier, aient appartenu au plus ancien recueil de sentences évangéliques. On pourrait même se demander si elles sont chrétiennes d'origine ou bien par l'adaptation qui en a été faite, soit dans une rédaction secondaire du recueil de sentences, soit seulement dans notre évangile.

« Et advint, comme il était en un lieu à prier, que, lorsqu'il cessa », — lorsqu'il eut fini sa prière, — « un des disciples lui dit ». — Transition lourde et artificielle, dont la majeure partie porte la marque de l'évangéliste. Celui-ci aime à montrer Jésus priant ; il le fait prier pour amener la question de la prière, et il ajoute le « certain lieu ». On doit supposer que Jésus priait à l'écart (cf. ix, 18) ; et d'ailleurs c'est aux disciples seuls que la prière est enseignée. La source ne contenait probablement que la demande du disciple, avec la réponse, sans indication de temps ni de lieu. — « Seigneur, apprends-nous à prier, comme Jean a appris à ses disciples ». — On a vu plus haut (v, 33) cette donnée exploitée par l'évangéliste. Les termes de la question visent un usage de la secte johannite, à l'égard de laquelle on dirait que la communauté chrétienne ne veut pas se sentir inférieure. Il est peu probable que l'évangéliste eût imaginé semblable motif s'il ne l'eût trouvé dans la source où il prenait l'oraison dominicale ; et l'on s'explique aisément que, si Matthieu l'a connu de même, il ait mieux aimé ne pas le retenir. L'historicité du trait n'en est pas mieux garan-

Et il leur dit : « Quand vous prierez, dites :
 Père, que vienne ton Esprit saint sur nous [et qu'il nous
 [purifie ;]
 qu'arrive ton règne ;

tie ; car il est vraisemblable que la tradition attribuée à Jésus une prière adoptée par la première communauté, c'est-à-dire une prière juive, simplement modifiée de façon à exprimer l'espérance chrétienne et le besoin de la communauté. La secte veut que sa prière lui ait été prescrite par Jésus, comme les sectateurs de Jean-Baptiste en ont une qui a été ou est censée avoir été recommandée par leur maître (cf. WELLHAUSEN, 55 ; BULTMANN, 100).

« Et il leur dit ». — Le disciple étant censé avoir fait la demande au nom de tous, c'est aux disciples présents, ou plutôt aux disciples en général, que s'adresse la réponse. D'où l'on peut inférer, avec assez de vraisemblance, que la formule de prière qui va être reproduite, nonobstant les variantes qu'elle présente à l'égard de la forme traditionnelle, qui est celle de Matthieu, est exactement celle qui était reçue dans le milieu chrétien où vivait l'évangéliste.

« Père ». — Matthieu (VI, 9) : « Notre Père qui es aux cieux »,]
 formule chère au premier évangile et qui doit représenter un développement liturgique. L'invocation « Père » (*Abba*) était familière aux premiers chrétiens (ROM. VIII, 15 ; GAL. IV, 6 ; cf. MC. XIV, 35).]
 — « Soit sanctifié ton nom ». — Au lieu de cette demande on lisait, semble-t-il, dans l'évangile de Marcion : « Que ton Esprit saint vienne sur nous et qu'il nous purifie » (Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur et les mss. 162, 700 ont ce texte comme deuxième demande. Il n'est pas sûr que Marcion ait lu : « et qu'il nous purifie ». Voici le texte de Tertullien, *Marc. IV*, 26, d'après lequel on peut reconstituer la forme de la prière dans Marcion, et il est à noter que Tertullien n'y apporte aucune rectification de forme : « Cui dicam « Pater » ?... A quo spiritum sanctum postulem ? Ejus regnum optabo venire, quem numquam regem gloriæ audivi, in cujus manu etiam corda sunt regum ? Quis mihi dabit panem cottidianum ?... Quis mihi delicta dimittet ? Quis non sinet nos deduci in temptationem ? » On dirait que le texte de Marcion est aussi bien celui de Tertullien). On a là une variante plus ancienne que Marcion, et qui pourrait bien être le texte authentique de notre évangéliste, puisque la suite du discours (XI, 13) y fait une référence volontaire et directe (il n'est guère possible d'en douter si l'on compare MT. VIII, 11) : « Combien plutôt le

11: 23
mo

- 3 Notre pain en suffisance donne-nous chaque jour ;
 4 remets-nous nos péchés,
 car nous-mêmes remettons à quiconque nous doit ;
 et ne nous induis pas en tentation. »

Père du ciel donnera-t-il l'Esprit saint à ceux qui le lui demandent ? » Il paraît arbitraire de renverser le rapport en supposant qu'une variante aurait été introduite dans la prière par l'influence de cette conclusion. Comme Marcion lisait ensuite : « qu'arrive ton règne », on ne peut pas supposer non plus que la demande d'Esprit saint a été introduite pour éliminer la considération eschatologique. Mais il est de toute invraisemblance que Marcion ait lu les deux premières demandes en cette forme : « Arrive sur nous ton Esprit saint, arrive ton règne ». Les allusions de Tertullien suggéreraient plutôt : « Soit ton esprit saint sur nous », etc. La leçon de Grégoire de Nysse proviendrait de la confusion intervenue entre la demande de l'Esprit et la seconde demande : « arrive ton règne ». Et si la leçon de Marcion est la leçon authentique de notre évangile, il en faudra conclure que celui-ci a emprunté l'oraison dominicale à la pratique rituelle d'une communauté qui avait adapté la prière à ses réunions cultuelles et spécialement peut-être à la liturgie de l'initiation baptismale (cf. SEEBERG dans *Neut. Studien Heinrichi gewidmet*, 119).

« Donne-nous notre pain de suffisance chaque jour ». — Matthieu (VI, 11) : « Donne-nous aujourd'hui notre pain de suffisance ». Si l'on devait traduire : « pain du lendemain », cette prière dans Luc deviendrait presque ridicule (sur le sens de ἐπιούσιος voir LAGRANGE, 323). — « Et remets-nous nos péchés, car nous-mêmes remettons à quiconque nous doit ». — Matthieu (VI, 12) : « et remets-nous nos dettes, comme nous remettons à ceux qui nous doivent ». [Les « péchés » (ἁμαρτίας) sont interprétation des « dettes » (ὀφειλήματα), puisque l'on a retenu le « débiteur » (ὀφειλοντι).] « Car nous-mêmes (καὶ γὰρ αὐτοὶ) remettons » paraît être une retouche littéraire de : « comme nous-mêmes (ὡς καὶ ἡμεῖς) remettons », sans modification du sens, l'idée impliquée de part et d'autre étant que l'on sait devoir pardonner aux autres pour obtenir soi-même le pardon de Dieu. — « Et ne nous induis pas en tentation ». — [Ne sont aucunement représentées la troisième demande de Matthieu : « que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel », et la dernière : « mais délivre-nous du mal », qui n'appartenaient probablement ni l'une ni l'autre à la forme primitive de la prière.]

11:4
Lukon

11:4 2,3
Lukon

11:26
11:4
Mat. con

⁵ Et il leur dit :

« L'un de vous a (je suppose) un ami,
qui s'en vient chez lui au milieu de la nuit et lui dit :

« Ami, prête-moi trois pains,

⁶ car un mien ami m'est arrivé de voyage,
et je n'ai rien à lui offrir. »

⁷ Et lui, de l'intérieur répondant, dit :

« Ne me fais pas d'ennuis ;

déjà ma porte est fermée,

et mes enfants avec moi sont au lit ;

je ne puis pas me lever pour te donner. »

« Et il leur dit », — en manière de leçon touchant l'efficacité d'une prière persévérante, la parabole de l'Ami importun. Celle-ci ne se rattache que par l'analogie de son objet à l'oraison dominicale. La construction grammaticale en est un peu embarrassée par un jeu de dialogue qui se trouve subordonné à une interrogation du narrateur (série de propositions coordonnées dans XI, 5-7, où le cas est posé; le tout gouverné par : « qui de vous », au commencement de 5; à quoi répond : « je vous dis », etc., 8, conclusion, censée inévitable, de l'histoire présentée en forme d'hypothèse); mais le récit lui-même n'en est pas moins clair. — « Qui d'entre vous aura un ami ». — Façon de parler oratoire et communicative, pour signifier que pas un auditeur ne contestera que les choses se passeraient comme on va le dire, s'il se trouvait dans le cas indiqué. L'effet de style n'est pas très heureux, et on le dirait presque imité du morceau suivant (XI, 11). — « Un ami qui viendra chez lui », — les deux amis étant censés habiter le même village, et à portée de se rendre mutuellement service, — « au milieu de la nuit pour lui dire », — en un cas urgent : — « Ami, prête-moi trois pains ». — Chiffre rond sur lequel il n'y a pas à spéculer. Il est sous-entendu que la demande n'est pas exagérée pour le besoin d'une personne, et elle est faite avec la civilité qui convient. — « Parce qu'un mien ami m'est arrivé de voyage », — à l'improviste et en telles conditions qu'il est à recevoir honorablement, — « et que je n'ai rien à lui offrir ». — Indigence extrême et qui réclame prompt secours. La résistance qui va se produire n'en est que plus choquante, et l'on peut trouver que, si l'auteur a visé le naturel, il tombe dans la vulgarité.

« Et que celui-là, répondant de l'intérieur », — sans bouger de sa couche, une pièce unique constituant probablement ce modeste logis,

⁸ Je vous dis,
 quand même il ne se lèverait pas pour lui donner
 parce que c'est son ami,
 à cause de son importunité il se lèvera
 pour lui donner tout ce dont il a besoin.

⁹ Et moi je vous dis :
 Demandez, et l'on vous donnera ;
 cherchez, et vous trouverez ;
 frappez, et l'on vous ouvrira.

et sans dissimuler son impatience, — « dise : « Ne me fais pas d'en-nuis », — pas tant de dérangement, chose désagréable à cause de l'heure. — « Ma porte est déjà fermée », — avec toutes les précautions qu'on prend pour la nuit ; c'est une affaire maintenant que de l'ouvrir ; — « et mes enfants sont avec moi au lit » ; — il ne faut pas les éveiller en se remuant dans la maison. — « Je ne puis pas me lever pour te donner ». — Il est clair que ces difficultés ne sont pas insurmontables, et que l'homme ne ferait pas plus de tapage en se levant qu'il n'en fait en parlant. Aussi bien l'autre ne prend-il pas le refus trop au tragique. Il se borne à répéter sa prière jusqu'à ce qu'il ait gain de cause : c'est ce qui est supposé, dans le texte ordinaire (les mss. latins et la Vulgate, déjà Marcion et Tertullien, *loc. cit.*, intercalaient une glose explicative : « et si ille perseveraverit pulsans »).

« Je vous dis, quand même », — finalement, — « il ne se lèverait pas pour lui donner parce que c'est son ami », — s'il ne cède pas en considération de leur amitié, — « à cause de son importunité », — de l'opiniâtreté avec laquelle le solliciteur soutient sa demande en impatientant l'autre, — « il se lèverait pour lui donner tout ce dont il a besoin ». — Et si pareille fable ne se lisait pas dans l'évangile, on trouverait qu'elle est aussi malséante ou même choquante que possible en son application à Dieu, puisque cette application, quoi qu'en puissent dire les commentateurs, ne peut signifier qu'une chose : il suffit, pour être exaucé, d'ennuyer Dieu assez longtemps. L'auteur n'y a pas vu malice ; mais ce n'est pas que la parabole représente un degré de piété inférieur à celui qui inspire le contexte, c'est que l'évangéliste a voulu trouver une application pieuse à une fable qui d'elle-même n'en comportait pas, du moins pour un chrétien.

La parabole se trouve introduire, et en apparence assez naturellement, les sentences concernant la certitude de l'exaucement. En réalité, parabole et sentences ont été conçues dans un esprit très

¹⁰ Car quiconque demande reçoit,
qui cherche trouve,
et à qui frappe on ouvrira.

¹¹ Quel père d'entre vous, si son fils lui demande poisson,
au lieu de poisson, serpent lui offrira,

¹² ou bien, s'il demande œuf, lui offrira scorpion ?

¹³ Si donc vous, qui êtes méchants,
savez donner bonnes choses à vos enfants,
combien plus le Père du ciel
donnera-t-il Esprit saint à ceux qui le prient ? »

différent ; car les sentences ne supposent pas que l'exaucement soit si difficile et qu'il faille harceler Dieu pour en obtenir ce dont on a besoin. — « Et moi je vous dis ». — Formule de transition et d'introduction, qui manque dans Matthieu (VII, 7). — « Demandez », etc. Sentences de sagesse commune (cf. BULTMANN, 64), appliquées au thème de la prière.

« Et quel père d'entre vous », — formule embarrassée (τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱὸς κτλ.) en comparaison de Matthieu (VII, 9) : « Est-il parmi vous homme qui », — « si son fils lui demande un poisson, au lieu de poisson », — Matthieu (VII, 10) n'a pas : « au lieu de poisson », — « lui offrira un serpent ? ». — C'est le second exemple de Matthieu ; le premier exemple, celui du pain et de la pierre, a été inséré d'abord, dans le texte ordinaire, avant celui du poisson et du serpent ; mais il manque dans quelques anciens témoins (Marcion, ms. B, trois mss. lat. Sah.) ; notre évangéliste, qui a en propre l'exemple de l'œuf et du scorpion, [aura voulu, sans égard à la couleur locale et à la vraisemblance, fortifier l'antithèse en opposant deux bêtes nuisibles (dans Matthieu, le serpent ne paraît pas cité comme animal nuisible, mais pour la ressemblance avec certains poissons. LAGRANGE, 327) à deux aliments utiles. — « Ou bien, s'il demande un œuf, lui offrira un scorpion ? »] — Entre tel poisson et un serpent un enfant pourrait se tromper ; mais il n'est pas si facile de lui faire prendre un scorpion pour un œuf.

« Si donc vous, qui êtes méchants, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel ». — [Visiblement notre auteur (ὁ πατήρ ἐξ οὐρανοῦ) évite la formule de Matthieu (VII, 11) : « votre Père qui est aux cieux » (ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) ; il a pu supprimer « votre » pour faire mieux ressortir le caractère universel de la paternité divine ; mais ce ne doit pas être uniquement pour signi-

11:12 11:14
Luka Con

11:13 2:3
Luka Con

¹⁴ Et il était à chasser un démon,
lequel était muet ;
or advint, le démon parti,
que parla le muet.

Et furent en admiration les foules ;
¹⁵ mais certains d'entre eux dirent :
« C'est par Belzeboul, prince des démons,
qu'il chasse les démons. »

1113
Luce
con

fier l'origine des dons divins qu'il dit « du ciel », et non « dans les cieux », c'est qu'il aura voulu atténuer l'anthropomorphisme de la formule, en disant : « le Père qui » est « du ciel », ou « qui » donne exaucement « du ciel ». — « Donnera-t-il l'Esprit saint à ceux qui le prient ». — Matthieu : « donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui le sollicitent ». [La promesse générale d'exaucement est évidemment requise pour l'équilibre de la comparaison, qui est compromis par la substitution de l'Esprit à tous les biens, de quelque ordre qu'ils soient, qui peuvent être l'objet de la prière.] Cette substitution n'était pas autrement nécessaire ; car, si l'auteur est plus que désintéressé à l'égard des biens terrestres, il n'a pas voulu signifier qu'on ne serait pas exaucé en demandant à Dieu le pain quotidien ; ce dédain des choses temporelles a pu seulement l'induire à faire valoir ici le don spirituel, pour correspondre à la mention qui en était faite dans l'oraison dominicale (on doit imputer à l'influence de Matthieu la leçon de Ss. et celle du ms. D, ἀγαθὸν δόμα).

XLVI. BEELZEBOUL. LES SIGNES

Ce n'est peut-être pas faite de meilleure place, mais par le sentiment d'une convenance particulière, que l'apologie de Jésus accusé de possession diabolique, et la condamnation du judaïsme pharisaïque sont amenées au cours de ce vague et interminable voyage en Samarie. Sur ce terrain symbolique de la gentilité, qui est pour les Juifs le royaume des démons, le Christ apparaît en vainqueur des démons et confond ses calomnieurs. La controverse à propos de Beelzeboul commence de façon tellement abrupte que l'on pourrait se demander si le narrateur a voulu éviter toute transition, ou si l'on n'aurait pas supprimé celle qu'il avait mise ; mais il s'est borné à coordonner ce récit au précédent.

« Et il était à chasser un démon qui était muet ». — Début du récit

¹⁰ Et d'autres pour l'éprouver,
 signe du ciel demandaient de lui ;

dans le recueil de sentences (cf. Mt. ix, 32 b). Quelques témoins (ms. D, mss. lat.) ont voulu marquer mieux la transition : « Or, comme il disait cela, on lui amena un démoniaque muet, et quand il l'eut chassé, tous furent en admiration ». La retouche paraît faite d'après Matthieu (ix, 32-33). — « Or advint, le démon parti », — Matthieu (ix, 33) : « le démon chassé », — « que le muet parla, et les foules furent en admiration ». — Les réflexions que Matthieu (ix, 33 ; xi, 23) prête aux assistants dans son double récit ne viennent pas de la source et sont pour déguiser la répétition. Ce qui importe est la calomnie des adversaires. — « Mais certains d'entre eux », — quelques-uns des témoins, sans autre spécification. Dans Marc (iii, 22), ce sont « les scribes descendus de Jérusalem » ; dans Matthieu (xii, 24), ce sont « les pharisiens » ; mais il semble que la source ne précisait pas (cf. v. 19 ; Mt. xii, 27). — Dirent : « C'est par Beelzeboul, le prince des démons, qu'il chasse les démons ». — Donnée de la source plus ou moins paraphrasée dans Marc : « Il a Beelzeboul, et c'est par le prince des démons » etc., et dans Matthieu (xii, 24 ; cf. ix, 34) : « Celui-ci ne chasse les démons que par Beelzeboul », etc. (sur le nom de Beelzeboul, voir *Marc*, 116). Ce petit récit a été conçu d'abord en manière d'introduction à l'apologie des exorcismes pratiqués par Jésus ou en son nom (xi, 17-18).

« Et d'autres », — dans la même foule, — « pour l'éprouver lui demandaient un signe du ciel ». — Anticipation de la demande que font, dans Matthieu (xii, 38), « quelques-uns des scribes et des pharisiens ». La notice est à sa vraie place dans Matthieu ; mais comme la réponse vise la masse des Juifs, on peut croire que la source n'eût spécifié pas la qualité des demandeurs. Il y était question simplement de « signe » (cf. Mt. xii, 38), et c'est d'après Marc (viii, 11 ; cf. Mt. xvi, 1) que notre auteur dit : « un signe du ciel ». Ce n'est point par simple artifice littéraire, afin de subordonner à une introduction commune l'apologie de Jésus et les considérations sur les signes, qu'il rattache la demande de signe à la parole sur Beelzeboul, mais parce qu'il a vu un rapport entre les deux sujets, qui étaient juxtaposés dans le recueil de sentences à raison même de ce rapport. Ce sont les adversaires de Jésus, les Juifs, qui lancent la calomnie et qui font la demande ; bien que les calomnieurs et les solliciteurs semblent distincts, les uns et les autres représentent le judaïsme incrédule ; ceux qui réclament un signe ne s'aperçoivent pas que la victoire du Christ

¹⁷ mais lui, connaissant leurs pensées.

leur dit :

« Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté,
et maison sur maison (y) tombe.

¹⁸ Or, si Satan aussi est divisé contre lui-même,
comment subsistera son royaume ?

Puisque vous dites que je chasse les démons par Beetzéboul.

sur les démons en est un. Jésus les réfute directement en montrant que la défaite de Satan prouve l'avènement du royaume; après quoi il peut les blâmer de réclamer mal à propos un signe. Mais cette simplification de la mise en scène appartient à notre rédacteur.

« Mais lui, connaissant leurs pensées », — la notice paraît concerner la mauvaise intention des demandeurs de signe, mais elle vise aussi bien et plutôt les calomniateurs, à qui s'adresse le discours suivant, et dans la source (cf. Mt. xii, 25) elle se rapportait directement à ceux-ci, — « leur dit ». — Marc (iii, 23) : « il leur dit en paraboles », caractérise la réponse d'après l'idée que l'évangéliste se fait des paraboles, et non seulement d'après la forme du discours; l'indication ne vient pas de la source. — « Tout empire divisé contre lui-même est dévasté ». — C'est ce qu'on lit dans Matthieu. Marc (iii, 24) dit d'abord, en commentaire des comparaisons qui suivent : « Comment Satan peut-il chasser Satan ? » — « Et maison tombe sur maison ». — La source donne en second exemple de ruine par division intestine celui d'une maison ou famille. Cette fois, c'est Marc (iii, 25) qui représente plus exactement la source : « Si une maison est divisée contre elle-même, cette maison ne pourra tenir ». Matthieu associe mal à propos une « ville » à la « maison » ; et notre évangéliste ramène les deux exemples à un seul, se représentant les maisons qui s'effondrent les unes sur les autres dans l'empire dévasté. — « Or, si Satan aussi est divisé contre lui-même, comment subsistera son empire ? » — Marc (iii, 26) et Matthieu (xii, 26), qui combine ici Marc avec l'autre source, ont paraphrasé cette conclusion. Mais ce que notre évangile y ajoute : — « Puisque vous dites que je chasse les démons par Beelzeboul », — n'est pas autre chose que l'observation finale de Marc (iii, 30) : « parce qu'ils avaient dit : « Il a un esprit impur », transposée dans le discours de Jésus en manière de transition à ce qui va être dit des exorcismes juifs. La sentence principale, apologie par comparaison tirée de la commune sagesse, pourrait appartenir aussi bien aux premiers apôtres du christianisme qu'à Jésus lui-même,

¹⁹ Mais, si c'est par Beelzeboul que je chasse les démons, vos fils, par qui les chassent-ils ?

C'est pourquoi ils seront vos juges.

²⁰ Mais, si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, est donc venu à vous le royaume de Dieu,

« Mais si, moi, c'est par Beelzeboul que je chasse les démons, vos fils, — les exorcistes juifs en général, — « par qui les chassent-ils ? », etc. Argumentation plus facile à comprendre pour les premiers temps chrétiens, où les exorcistes de la secte se trouvent en compétition avec les exorcistes juifs (cf. BULTMANN, 98), peut-être même avec des exorcistes juifs se risquant à employer le nom de Jésus (cf. Act. XIX, 13-14), que dans la bouche de Jésus lui-même. — « Mais si c'est par le doigt de Dieu », — Matthieu (XII, 28) : « par l'Esprit de Dieu », ce qui est plus probablement la leçon de la source (pour celle de Luc, cf. Ex. VIII, 15), — « que je chasse les démons », etc. Bien qu'associé au précédent dans la source commune de Matthieu et de Luc, on pourrait trouver que ce second argument s'en distingue à raison de son caractère eschatologique et voir là une marque particulière d'authenticité (BULTMANN, *loc. cit.*) ; mais l'argument n'est-il pas une déduction fondée sur ce qui vient d'être dit, et peut-on parler d'eschatologie, si le royaume est censé présent ? Une telle idée du royaume actuellement réalisé par l'expulsion des démons n'appartient-elle pas plutôt au christianisme déjà né ? Il faut tenir compte de ce que Marc ignore cette argumentation, où la logique fait quelque peu défaut. Car les exorcistes juifs ne sont pas raillés ici, ils sont censés guérir les démoniaques ; mais on ne voit pas bien comment, si leurs exorcismes ne prouvent rien, ceux de Jésus prouveraient quelque chose.

La comparaison de l'homme armé, qu'il faut avoir vaincu pour prendre son bien dans sa maison, paraît avoir été paraphrasée dans notre évangile. — « Quant le fort armé garde son château, ce qu'il possède est en sûreté ». — Sauf la mention du « fort » (ισχυρός), Marc et Matthieu n'ont rien de ce préambule ; du reste, notre auteur substitue au propriétaire qui se défend contre un voleur le seigneur qui résiste à l'assaut d'un ennemi. — « Mais si un plus fort que lui, survenant, triomphe de lui », — dans Marc (III, 27) et dans Matthieu (XII, 29), il s'agit d'un individu qui pénètre dans la maison et fait main basse sur le mobilier après avoir lié « le fort », — « il emporte l'armure où » — le premier — « mettait sa confiance et distribue ses

²¹ Quand le fort bien armé garde son château,
en sûreté sont ses biens ;

²² mais, si plus fort que lui, survenant, triomphe de lui,
(celui-là) emporte toutes les armes où il mettait sa confiance,
et ses dépouilles il distribue.

²³ Qui n'est pas avec moi, contre moi il est,
et qui n'amasse pas avec moi, il dissipe.

²⁴ Lorsque l'esprit impur est sorti de l'homme,
il parcourt des lieux arides, cherchant demeure ;
et n'en trouvant pas, il dit ;

« Je retournerai en ma maison, d'où je suis parti. »

dépouilles », — comme butin de guerre (cf. Is. LIII, 12). La description ainsi développée a perdu tout caractère de comparaison, et l'auteur la prend en allégorie. On n'est pas obligé toutefois, semble-t-il, d'attribuer un sens spécial aux termes de la description et de supposer que les âmes des démoniaques seraient présentées comme la propriété du fort (les possédés ne sont pas précisément « en paix »), et les démons comme sa panoplie. Originellement, c'est un propos de sagesse profane dont l'application au thème des exorcismes chrétiens peut aussi bien et même plutôt s'être faite dans la tradition chrétienne que par Jésus lui-même.

C'est le Christ glorieux, vainqueur de Satan, qui dit ensuite : — « Qui n'est pas avec moi », etc. (Mt. XII, 30). — Autre propos de sagesse profane, dont on a rencontré précédemment (IX, 50) la contre-partie, et qui aura été plutôt exploité au nom de Jésus dans la tradition que par Jésus enseignant (cf. BULTMANN, 61). Au lieu de placer ici, avec Marc et Matthieu, la parole sur le péché contre le saint Esprit, notre auteur amène le tableau de la rechute en possession, que Matthieu introduit seulement après la réponse aux demandeurs de signe. On peut croire qu'il a suivi en cela l'ordre de la source, où le tableau de la rechute venait après la réponse de Jésus à ceux qui l'accusaient d'être possédé, le rapprochement se fondant non, sur la coordination logique des deux morceaux, mais sur ce que, dans tous les deux, il était parlé de possession. Notre auteur paraît avoir entendu que quiconque n'est pas avec Jésus par une foi sincère et persévérante ne gagne rien à chasser les démons ou à être délivré provisoirement de leur joug ; voué à la réprobation finale, il ressemble à un possédé qui aurait été délivré momentanément de son démon pour en gagner huit. Cette interprétation paraît suggérée aussi par la

²⁵ Et venant, il la trouve nettoyée et ornée.

²⁶ Alors il s'en va prendre avec lui d'autres esprits,
plus méchants que lui, sept ;
et entrant, ils s'installent là ;
et le dernier état de cet homme devient
pire que le premier. »

²⁷ Or, comme il disait cela,
une femme, élevant la voix au milieu de la foule, lui dit :
« Bienheureux le sein qui t'a porté,
et les mamelles que tu as sucées ! »

parole que l'évangéliste a placée ensuite (XI, 28) : « Bienheureux ceux qui écoutent la parole de Dieu », etc. Si l'évangéliste avait voulu signifier que les exorcismes juifs ne produisaient pas de guérison durable, il aurait négligé de dire le principal de sa pensée. Les variantes à l'égard de Matthieu sont insignifiantes ; mais Luc n'a pas la conclusion : « Ainsi en sera-t-il de cette génération mauvaise » (Mt. XII, 45), qui ne vient pas de source et qui correspond au sens que le rédacteur du premier évangile a voulu trouver dans ce passage par rapport au peuple juif. Cas singulier d'une remarque, empruntée peut-être à quelque livre juif (BULTMANN, 100), où s'exprimait naturellement un scepticisme radical touchant l'efficacité des exorcismes, et qui, recueilli dans la tradition chrétienne, pour la simple raison qu'il y était parlé de démon et de possession, devient parole de Jésus moyennant une application forcée et, pour ce qui regarde notre évangile, assez mal définie.

Notre auteur ayant placé après le discours des paraboles (VIII, 19-21) le mot sur les vrais parents de Jésus, qui vient dans Marc (III, 31-35) après l'affaire de Beelzeboul, et que Matthieu (XII, 46-50) a renvoyée après la réplique aux sollicitateurs de signes, y substitue ici un doublet qu'il ne paraît pas bien nécessaire d'attribuer à une source particulière, vu qu'il porte la marque de l'évangéliste et qu'il n'a pas réclamé grand effort d'invention (voir KLOSTERMANN, 489, un récit bouddhique où l'on a pensé, un peu légèrement, trouver le prototype du nôtre).

« Or advint, comme il disait cela », — l'apologie qu'on vient de voir, qu'une femme », — notre auteur a un certain goût des femmes, comme le bon Hermas, et de la sensibilité féminine, — « élevant la voix » du milieu « de la foule, lui dit », — enveloppant son admiration pour lui dans une louange à l'adresse de sa mère : — « Bienheu-

²⁸ Mais il dit : « Bienheureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent ! »

²⁹ Et les foules s'amassant, il se mit à dire :
« Cette génération est une génération mauvaise ;
signe elle demande,
et signe ne lui sera pas donné,
sinon le signe de Jonas.

reux le sein qui t'a porté, et les mamelles que tu as sucées ! » — L'exclamation est dans le style des récits de l'enfance (I, 42, 45, 48), et revient à dire qu'heureuse est la mère d'un tel fils (voir parallèles rabbiniques, KLOSTERMANN, 490) ; on sait que le rédacteur du troisième évangile et des Actes se plaît à donner relief au personnage de Marie. Comme, dans l'anecdote des parents, il a tenté de rendre inoffensive par rapport aux parents naturels la déclaration relative à la parenté spirituelle, il entend, que dans le cas présent, la réponse de Jésus à la femme soit une leçon pour ses auditeurs sans nuire à la considération de sa mère.

« Mais il dit : « Heureux plutôt », — et non pas : « heureux seulement » (μεροῦν peut signifier confirmation ou rectification ; c'est le second sens qui convient ici) ; la femme a raison ; pourtant elle a oublié le principal, car bienheureux sont tous — « ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent ! » — Sous une forme un peu modifiée, c'est la parole concernant les vrais parents (VIII, 21 ; cf. X, 39, 42). Jésus n'est pas censé nier que sa mère soit heureuse de l'avoir pour fils ; il l'affirme plutôt implicitement, mais l'avantage de sa mère ne constitue point un mérite, et la meilleure louange, à laquelle tout âme de bonne volonté peut prétendre, se justifie par la fidélité à la parole de Dieu. L'évangéliste n'a certainement pas voulu insinuer que ce dernier éloge n'appartiendrait pas à Marie.

« Or les foules s'amassant, il se mit à dire ». — La foule était déjà présente (XI, 14) ; mais elle se presse maintenant autour de l'orateur, parce que, notre évangéliste ayant anticipé (XI, 16) la demande de signe, a besoin d'une transition quelconque pour amener la réponse de Jésus. — « Cette génération est une génération mauvaise ; elle demande un signe ». — Matthieu (XII, 39) : « Génération mauvaise et adultère réclame signe ». Le mot « adultère » paraît venir de source, et notre évangéliste aura omis l'épithète comme trop forte ou peu intelligible pour le commun de ses lecteurs ; la conséquence de cette omission a été un remaniement qui ne sauve qu'à moitié l'harmonie de la phrase. — « Et signe ne lui sera pas donné », etc.

³⁰ Car, de même que Jonas a été signe aux Ninivites, ainsi sera le Fils de l'homme à cette génération.

Notre auteur a reculé devant l'explication nette du signe de Jonas. — « Car de même que Jonas devint signe au Ninivites, ainsi sera le Fils de l'homme à cette génération ». — Cette phrase un peu plate et intentionnellement vague se substitue à : « Car de même que Jonas a été dans le ventre du poisson », etc. (Mt. XII, 40). Mais il n'y a pas lieu pour autant de supposer que notre évangéliste aurait compris autrement que Matthieu le signe de Jonas ; car la prédication de Jonas n'est pas un signe, et d'ailleurs il s'agit toujours de Jonas et non de sa prédication ; il se trouve même que, dans notre évangile, le rappel de la prédication ne vient qu'après l'exemple de la reine de Saba, si toutefois il n'a pas été omis tout à fait. Notre auteur vise donc aussi bien que Matthieu le miracle de Jonas, mais il a laissé tomber les trois jours et les trois nuits, parce qu'ils ne s'accordaient plus avec le schéma traditionnel de la résurrection. Si la comparaison portait sur la prédication de Jonas à Ninive et sur celle de Jésus aux Juifs, il n'y aurait pas lieu de dire que le Fils de l'homme « sera » un signe, il le serait actuellement. Le signe du Fils de l'homme est sa manifestation terrestre couronnée par sa résurrection, et devant ce signe les Juifs n'ont témoigné que d'une aveugle incrédulité. C'est aussi bien ce fait du Fils de l'homme, en sa gloire de ressuscité, qui est plus que Jonas rescapé et que Salomon dans l'éclat de sa réputation. Mais tout ceci exprime la foi des premières générations chrétiennes, non une prédication de Jésus.

« La reine du midi », etc. — Dans Matthieu (XII, 41-42), l'exemple des Ninivites suit plus naturellement le signe de Jonas. On peut supposer que notre évangéliste a voulu rétablir l'ordre chronologique des cas cités, mais peut-être avait-il omis tout simplement l'exemple des Ninivites (XI, 32 manque dans le ms. D, qui, par une sorte de compensation, interpole Mt. XII, 40 après XI, 30), comme superflu à côté de la reine de Saba. L'exemple des Ninivites vient maintenant en surcharge dans le texte traditionnel. Il peut être risqué d'admettre (avec BULTMANN, 69) que notre évangile aurait gardé l'ordre primitif des exemples, interverti par Matthieu pour rapprocher les Ninivites de ce qui est dit touchant le signe de Jonas, la remarque sur le signe étant née dans la tradition, et les exemples ayant été allégués par Jésus sans rapport avec sa personne. Mais n'est-ce pas la tradition chrétienne seulement qui a pu reprocher à la génération contemporaine de Jésus de n'avoir pas cru à son message ?

³¹ La reine du Midi comparaitra au jugement
avec les hommes de cette génération,
et elle les condamnera,
parce qu'elle est venue des extrémités de la terre
pour écouter la sagesse de Salomon ;
et il n'y a plus que Salomon ici.

³² Les hommes de Ninive se lèveront au jugement
avec cette génération,
et ils la condamneront,
parce qu'ils se sont convertis à la prédication de Jonas ;
et il y a plus que Jonas ici.

³³ Nul, allumant lampe, en cachette ne la met,
[ni sous le boisseau],
mais sur le support,
pour que les entrants voient la lumière.

On peut croire que l'évangéliste a vu un rapport entre les comparaisons de la lumière, lampe et œil, et le thème du signe, puisqu'il les amène en cet endroit ; sans doute entend-il que le Christ est la lumière du monde. Il avait déjà rapporté plus haut (VIII, 16), d'après Marc (IV, 21), la comparaison de la lampe. — « Nul, ayant allumé une lampe, ne la met dans une cachette ni sous le boisseau ». — Plus haut, notre auteur remplaçait « le boisseau » par « un vase » ; il prend ici « cachette » (καρυττή) pour changer, la source (cf. Mt. V, 15) ayant « boisseau ». Les mots : « ni sous le boisseau », ont dû être ajoutés d'après Matthieu dans le texte ordinaire (Ss. ms. L ne les ont pas), n'y ayant pas plus motif de garder ici le boisseau que dans le premier passage, et « cachette » et « boisseau » allant assez mal ensemble. — « Mais sur le support, afin que ceux qui entrent voient la lumière ». — Matthieu : « et elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison ». Dans la pensée de notre auteur, la lumière n'est pas tant pour les premiers occupants de la maison de Dieu, les Juifs, que pour ceux qui y entrent maintenant, les Gentils ; mais il n'est pas autrement probable que la lampe dans la cachette figure pour lui le Christ aux enfers (ZAHN, *ap.* KLOSTERMANN, 490). Cas de proverbe employé à toutes fins utiles par la tradition chrétienne ; et sans doute convient-il d'en dire autant de la parole suivante.

« Le flambeau du corps, c'est ton œil ». — Matthieu (VI, 22) : « c'est l'œil ». La transition se fait dans notre évangile sur le mot « lampe » ou « flambeau » (λύχνος) ; on peut supposer, du reste, que la présente

- ³⁴ Le flambeau du corps, c'est ton œil ;
 lorsque ton œil est juste,
 tout ton corps aussi est éclairé ;
 mais, s'il est mauvais,
 ton corps aussi est ténébreux.
- ³⁵ Prends donc garde que la lumière qui est en toi ne soit
 [ténèbres.
- ³⁶ Si donc tout ton corps est éclairé,
 n'ayant rien de ténébreux,
 il sera tout éclairé,
 comme quand la lampe de son rayonnement t'éclaire. »

sentence, de caractère moral, est pour l'application du principe général et dogmatique signifié dans la sentence précédente. — « Quand ton œil est bon, tout ton corps est éclairé ». — Matthieu : « Si donc ton œil est bon, tout ton corps sera éclairé ». — « Mais, s'il est mauvais, ton corps aussi est ténébreux ». — Matthieu (VI, 23) : « tout ton corps sera dans les ténèbres ». — « Prends donc garde que la lumière qui est en toi ne soit ténèbres ». — Matthieu : « Et si la lumière qui est en toi est ténèbres, que seront les ténèbres ! » Notre auteur paraît avoir voulu dégager plus clairement l'idée contenue dans cette remarque. La lumière intérieure est le cœur sincère qui s'ouvre à la vérité, la conscience droite qui s'y porte. Il ne semble pas que le croyant ainsi éclairé soit présenté en même temps comme une lumière pour les autres hommes. En tout cas, « œil simple » ne semble pas pouvoir être ici, comme dans Matthieu, synonyme de désintéressement, ni « œil mauvais » de jalousie.

Ce qui suit est d'une rare platitude et ressemble à une mauvaise glose ajoutée au texte de la sentence primitive. — « Si donc ton corps est tout éclairé, n'ayant rien de ténébreux », — ceci semble vouloir faire pendant à (XI, 34 c) : « mais si » ton œil « est mauvais, ton corps aussi est dans les ténèbres », — « il sera tout éclairé, comme quand une lampe t'éclaire de ses rayons ». — Et ceci répète assez fâcheusement (34b) : « quand ton œil est bon, tout ton corps est éclairé ». Certains témoins n'ont pas cette lourde finale (ms. D, mss. lat., qui remplacent XI, 35 par Mt. XII, 23 b ; Sc. garde XI, 35 mais remplace XI, 36 par Mt. XII, 23 b ; Ss., confirmé par deux mss. lat., a XI, 35, aussi XI, 36, mais avec une variante, qu'on peut supposer être une correction volontaire et qui est loin de rendre le verset plus intelligible : « Si donc ton corps, quand il n'a pas en lui de lumière qui brille, est ténébreux,

³⁷ Et pendant qu'il parlait, un pharisien l'invita à dîner chez lui ;
et entré, il se mit à table.

ainsi, quand la lumière brille, elle t'éclaire ». Le second membre de la phrase paraît être une traduction libre de xi, 36 b ; le premier membre est traduit de 36 a : *ει οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχῃ μέρος τι σκοτεινόν*, en intervertissant les mots *φωτεινόν* et *σκοτεινόν*).

XLVII. LES PHARISIENS

Notre évangile, qui reproduira plus loin (xx, 45-47) le simple avis qui, dans Marc (xii, 38-39), remplace et résume le discours contre les pharisiens, amène maintenant ce discours, qui remplit le ch. xxiii de Matthieu. Le discours n'a pas été conçu en vue d'un auditoire galiléen, et à la fin Jésus prend congé de l'assistance comme s'il ne devait plus revoir les Juifs que dans sa parousie : peut-être est-ce justement ce qui a déterminé la transposition ; l'on aura anticipé dans le ministère samaritain, en la morcelant et en la corrigeant, cette conclusion du ministère hierosolymite dans le recueil de sentences, parce que l'on voulait mettre à sa place le discours apocalyptique de Marc. Mais ces invectives contre les pharisiens, librement traitées dans la tradition, ont été dès d'abord la dénonciation du judaïsme incrédule par un prophète chrétien, bien que les critiques en général (ainsi BULTMANN, 77) continuent d'en attribuer le fond à Jésus.

La formule de transition : — « Et pendant qu'il parlait », — supposerait un lien très étroit entre le discours qui va venir et celui où Jésus parle du signe de Jonas. Combinaison purement didactique et rédactionnelle. La vraie transition est dans l'esprit de l'évangéliste, qui continue, en ce décor samaritain figurant l'évangélisation des Gentils, à pronostiquer et à expliquer la réprobation des Juifs. Il n'est, du reste, pas permis d'entendre la formule de transition comme si elle signifiait : « Pendant qu'il prononçait un discours quelconque, en un lieu inconnu ». L'indication est très précise, mais sans objet réel. — « Un pharisien l'invita à dîner chez lui, et étant entré, il se mit à table ». — Ceci est pour la mise en scène du discours contre les pharisiens ; mais il n'est pas nécessaire de démontrer que la série des malédictions contre les scribes et les pharisiens n'a pas été conçue comme propos de table, et la liberté des mœurs orientales n'a rien à voir en cette affaire. Ce qu'on lit dans le discours, touchant la puri-

³⁸ Ce que voyant, le pharisien s'étonna qu'il ne se fût pas d'abord lavé avant le dîner.

³⁹ Mais le Seigneur lui dit :

« Vous autres pharisiens, vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat, mais votre intérieur est rempli de rapine et de méchanceté.

fiction des coupes et des plats, a pu suggérer l'idée du repas, et l'évangéliste a pu coordonner ce qui est dit de « l'intérieur plein de rapine et de méchanceté » (xi, 39) avec ce qu'on vient de lire (xi, 35) touchant les hommes dont l'intérieur n'est que ténèbres. S'il est parlé du « dîner » (ἄριστον), pour nous ce serait le déjeuner, et non du souper, c'est probablement parce que la journée ne sera pas finie avec le discours contre les pharisiens (cf. xii, 1), non parce que le repas de midi était moins important que celui du soir.

« Mais le pharisien fut étonné de voir qu'il ne s'était pas lavé d'abord avant le dîner ». — Ici l'évangéliste exploite la mise en scène de la controverse touchant l'ablution des mains (Mc. vii, 1-23), dont il n'a pas gardé la relation détaillée. Le bain avant le repas peut s'entendre des ablutions coutumières aux pharisiens, le bain complet n'ayant été, semble-t-il, de rigueur que chez les esséniens (toutefois notre auteur aurait pu le déduire de Mc. vii, 4, dont il s'inspire en cet endroit) ; mais l'ablution des mains (avec le bain de pieds ; cf. vii, 44) pourrait être censée d'autant plus nécessaire que Jésus vient de guérir un démoniaque et de se trouver en contact avec une foule très mêlée.

« Or le Seigneur », — noter l'emploi du mot dans ce préambule artificiel, — « lui dit », — comme pour répondre à sa préoccupation. Car il n'est pas même insinué que le pharisien ait manifesté en paroles son étonnement. Si Matthieu a modifié surtout par des additions la teneur du discours primitif, notre auteur paraît l'avoir changée par des omissions dans le développement des apostrophes, et il a dû faire aussi des transpositions. Des sept malédictions que présente Matthieu notre évangile en retient cinq ; comme il emploie la première en guise d'exorde, il n'en aurait plus que quatre, s'il ne donnait en malédiction deux passages qui n'ont pas ce caractère dans Matthieu, parce que celui-ci, de son côté, les a utilisés en exorde. Les deux malédictions qu'il n'a pas (Mt. xxiii, 15-22) sont de rédaction secondaire, et il a pu ne pas les trouver dans le recueil de sentences. Il répartit ses six malédictions entre les pharisiens et les scribes, trois pour chaque

⁴⁰ Insensés !

Est-ce que celui qui a fait l'extérieur
n'a pas fait aussi l'intérieur ?

⁴¹ Du reste, donnez en aumônes ce que vous pouvez,
et ainsi tout vous sera pur.

groupe, tandis que, dans le premier évangile, pharisiens et scribes sont apostrophés simultanément. Combinaison artificielle, et l'intervention du docteur (xi, 45), après les trois malédictions des pharisiens, n'est qu'un moyen de varier la mise en scène par un jeu de dialogue dont l'évangéliste se sert en d'autres endroits (cf. xii, 41 ; xiv, 25 ; xvii, 5, 37). Les scribes, étant des pharisiens, n'avaient pas besoin d'être interpellés à part, et le discours vise en général les docteurs du pharisaïsme, non le vulgaire qui les suit.

« Vous autres pharisiens, vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat ». — Dans Matthieu (xxiii, 25), c'est la cinquième malédiction : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat ». Notre auteur a pris l'objet de cette malédiction pour en faire l'exorde du discours, parce que cet objet pouvait sembler correspondre à la mise en scène. Mais la combinaison n'est pas tellement naturelle qu'on n'en sente l'artifice. Il est évident que la malédiction a été supprimée pour que le commencement du discours ne parût pas trop violent (le $\nu\tilde{\nu}$ du début est oratoire et ne s'entend pas objectivement au sens de « maintenant » par rapport aux pharisiens). — « Mais votre intérieur est rempli de rapine et de méchanceté ». — Il s'agit, dans Matthieu, de la coupe et du plat « qui, à l'intérieur, sont remplis par la rapine et par l'avarice ». La transposition peut trahir l'influence de Marc (vii, 17-23). Il en résulte une certaine confusion dans le discours, car on ne voit pas bien si ce qu'on lit ensuite, touchant « ce qui est dedans », se rapporte à la conscience des hommes, d'après ce qui vient d'être dit de leur intérieur, ou au contenu des plats, comme l'entend Matthieu.

« Insensés, est-ce que celui qui a fait l'extérieur n'a pas fait aussi l'intérieur ? » — Matthieu (xxiii, 26) : « Pharisien aveugle, purifie d'abord l'intérieur de la coupe pour que l'extérieur aussi soit pur ». En interprétant Luc par Matthieu, on pourrait traduire : « Celui qui a fait l'extérieur » du plat, « n'a-t-il pas fait aussi l'intérieur », ce qui est dedans ? Ce qui induirait à entendre la suite : « Mais donnez en aumônes ce qui est dedans, et tout sera pur ». Eu égard au contexte, le sens serait plutôt : « Celui qui a fait le dehors », les choses extérieures, vases et aliments, « n'a-t-il pas fait aussi le dedans », l'inté-

⁴² Mais malheur à vous, pharisiens,
 parce que vous dîmez la menthe, la rue et tout légume,
 et que vous négligez la justice et l'amour de Dieu !
 [C'est ceci qu'il fallait pratiquer,
 sans omettre cela.]

rieur de l'homme, qu'il importe plus encore de purifier ? Pour que tout, extérieur et intérieur, soit pur, il n'est que de faire aumône de ce dont on dispose. — « Mais donnez en aumônes ce que vous pouvez », — ou bien : « ce qui est dans » le plat (τὰ ἐνόντα) ; mais le premier sens paraît plus recommandé, soit par l'usage, soit par le contexte, où le « dedans » ne se rapporte pas aux plats. — « et ainsi tout vous sera pur ». — En toute hypothèse, l'évangéliste paraît avoir voulu conseiller le dépouillement complet des biens terrestres au profit des pauvres, après quoi toutes les règles extérieures de pureté légale ne comptent de rien. Matthieu n'a pas cette finale, et l'on a supposé une traduction fondée sur une fausse lecture de l'araméen (*zakki*, « faire l'aumône », au lieu de *dakki*, « purifier » ; WELLHAUSEN, 61), dont le sens aurait été : « Purifiez l'intérieur, et tout sera pur », ce qui se rapprocherait de Matthieu (xxiii, 26). Mais l'esprit du rédacteur évangélique rend suffisamment compte de cette glose, sans évocation de l'original araméen.

« Mais ». — Ce « mais » (ἀλλά) est pour introduire les invectives, et l'artifice en est sensible. — « Malheur à vous, pharisiens, parce que vous dîmez la menthe, la rue et tout légume ». — C'est le quatrième avertissement comminatoire de Matthieu ; mais celui-ci (xxiii, 23) dit en spécifiant : « la menthe, l'aneth et le cumin ». Notre évangéliste aura remplacé l'aneth par la rue, et le cumin par les légumes en général. — « Et vous négligez la justice et l'amour de Dieu ». — Matthieu : « Et vous omettez les choses les plus importantes de la Loi, la justice, la miséricorde, la bonne foi ». En remplaçant la miséricorde et la bonne foi par l'amour de Dieu, notre auteur semble avoir voulu rappeler le double précepte de la charité. S'il a trouvé dans la source la comparaison du moucheron et du chameau (Mt. xxiii, 24), il a pu la laisser de côté parce qu'elle ne satisfaisait pas son goût. — « Or c'est ceci qu'il fallait pratiquer, sans négliger cela ». — Omis dans un manuscrit ancien (ms. D, aussi dans Marcion), et peut-être importé anciennement de Matthieu.

« Malheur à vous, pharisiens, parce que vous aimez le premier siège dans les synagogues, et les salutations sur les places ». —

⁴³ Malheur à vous, pharisiens,
parce que vous aimez le premier siège dans les synagogues
et les salutations sur les places !

⁴⁴ Malheur à vous,
parce que vous êtes comme les tombeaux qu'on ne voit pas
et sur lesquels les gens passent sans le savoir ! »

⁴⁵ Or, prenant la parole, un des légistes lui dit :
« Maître, en disant cela,
c'est aussi nous que tu insultes. »

Malédiction diluée dans le long préambule de Matthieu (xxiii, 6) : « Ils recherchent le premier rang dans les repas ». — Notre auteur a pu omettre ce trait, qu'il développera plus loin (xiv, 7-11 ; mss. CD, mss. lat. l'ajoutent ici à la fin du verset, d'après Matthieu), — « le premier siège », etc. Ce que Matthieu (xxiii, 7) ajoute : « et d'être appelés *rabbi* par les hommes », ne vient probablement pas de source.

« Malheur à vous, parce que vous êtes comme les tombeaux qu'on ne voit pas, — dont on ne soupçonne pas l'existence, — « et sur lesquels les gens passent sans le savoir ». — Matthieu (xxiii, 27-28) disait beaucoup plus clairement dans sa sixième malédiction : « parce que vous ressemblez à des sépulcres blanchis », etc. Notre auteur n'aura su que faire de cette allusion à une coutume hiérosolymitaine ; on peut douter qu'il ait eu en vue l'impureté rituelle que l'on contracterait involontairement en marchant sur un tombeau ; il songe plutôt à l'intime perversité des pharisiens, qu'on ne soupçonnerait pas sous leur intérieur si correct, comme on ne soupçonne pas la pourriture qui est dans le tombeau invisible.

« Or, prenant la parole, un des légistes », — ou docteurs de la Loi, — « lui dit : « Maître, en disant cela » — pour les pharisiens, dont nous sommes, — « tu nous insultes aussi » — avec eux. Artifice rédactionnel en rapport avec la répartition des invectives en deux séries.

« Et il dit : « A vous aussi, légistes, malheur ! » — « Aussi » est en rapport avec la division des invectives. Celle qui vient d'abord devait être, dans la source, la première, adressée aux « scribes et aux pharisiens » (cf. Mt. xxiii, 4). — » Parce que vous imposez aux hommes des charges accablantes ». — Des fardeaux difficiles à porter (φορτία δυσβάστακτα) ; Matthieu : « ils lient des fardeaux lourds » (φ. βρέα) et les mettent sur les épaules des hommes : — « Et ne touchez point vous-mêmes d'un seul de vos doigts à ces fardeaux ». — Matthieu :

⁴⁶ Et il dit : « A vous aussi, légistes, malheur, parce que vous imposez aux hommes des fardeaux accablants, et que vous-même ne touchez pas d'un de vos doigts à ces [fardeaux !

⁴⁷ Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes ! Et ce sont vos pères qui les ont tués !

⁴⁸ Donc vous êtes témoins, et vous approuvez les actions de [vos pères, puisque ce sont eux qui les ont tués, et que c'est vous qui bâtissez.

« mais ils ne veulent pas les remuer du doigt ». Les docteurs savent se dérober en casuistes à la discipline sévère qu'ils ont eux-mêmes instituée. S'il a gardé la forme du discours direct, notre évangéliste en a retouché les termes les plus expressifs.

« Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes, que vos pères ont tués ». — Raccourci de Matthieu (xxiii, 29-30) : « parce que vous bâtissez les sépulcres des prophètes », etc. — « Donc vous êtes témoins » — vous-mêmes de la solidarité qui existe, pour les crimes que vous rappelez, entre vos pères et vous, — « et vous approuvez les actions de vos pères, puisqu'ils les ont tués et que vous », — achevant l'œuvre des meurtriers, — « vous bâtissez », — les tombeaux de leurs victimes. Fiction oratoire, qui accentue un peu violemment ce qu'on lit dans Matthieu (xxiii, 31-32 a) : « Si bien que vous témoignez vous-mêmes être les fils de ceux qui ont tué les prophètes. A votre tour, comblez la mesure de vos pères ».

C'était dans la source la dernière malédiction, que complétaient naturellement le rappel des crimes anciens et la prophétie menaçante contre Jérusalem (Mt. xxiii, 34-37). Notre auteur a réparti en deux endroits les deux parties de cette conclusion, retenant la première dans le présent discours, sauf à en amortir l'effet en la reculant avant la fin des malédictions, et renvoyant plus loin la seconde partie, pour servir de commentaire à la parole (xiii, 33) : « Il n'est pas possible qu'un prophète périsse hors de Jérusalem ». Cette combinaison artificielle a été occasionnée par la transposition du discours : Jésus ne pouvait apostropher Jérusalem étant à table chez un pharisien en un lieu quelconque de la Galilée ou de la Judée sur les confins de la Samarie. Déjà même la prophétie menaçante qui suit le rappel des crimes (xi, 51) vient très mal dans notre discours, nonobstant le cor-

- ⁴⁹ C'est pourquoi la Sagesse de Dieu aussi dit :
 « Je leur enverrai prophètes et apôtres,
 et ils en tueront et persécuteront,
⁵⁰ afin que soit demandé compte du sang de tous les prophètes,
 répandu depuis la fondation du monde,
 à cette génération,
⁵¹ depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie,
 tué entre l'autel et le temple.
 Oui, je vous dis,
 compte en sera demandé à cette génération.

rectif qui résulte de l'encadrement. Cependant, si notre évangéliste a découpé la prophétie, il paraît avoir conservé la formule d'introduction qu'elle avait dans la source.

« C'est pourquoi aussi la Sagesse de Dieu a dit ». — La conclusion se détachait assez naturellement du discours, non pas peut-être comme une citation (hypothèse encore admise par BULTMANN, 69; E. MEYER, I, 34, la combat, mais attribuée à Luc la formule d'introduction : « c'est pourquoi la Sagesse de Dieu a dit », qui aurait été dérivée des « sages » mentionnés dans la source), mais comme un oracle particulièrement significatif, prononcé au nom du Christ, Sagesse de Dieu, ou interprète autorisé de cette sagesse, par le prophète chrétien qui, dans les invectives contre les pharisiens, imitait déjà les anciens oracles. Notre évangéliste entend bien que la Sagesse de Dieu est le Christ lui-même (le ms. D ne retient que : « c'est pourquoi », mais ce peut être par influence de Mt. xxiii, 34, et à cause de l'embarras que fait l'apparence de citation). — « Je leur enverrai prophètes et apôtres ». — Matthieu : « Voici que je vous envoie prophètes, sages et scribes ». Ces termes désignent en termes pris de l'usage juif les personnages chrétiens investis des divers charismes d'enseignement. Notre évangéliste paraît avoir été effarouché de cette terminologie juive, et, pour être plus clair, il substitue les apôtres aux « sages » et aux « scribes ». C'est l'influence de la source qui lui a fait mettre les prophètes en premier lieu ; car il n'a guère pu viser dans ce discours de Jésus les prophètes de l'Ancien Testament. — « Et ils en tueront et persécuteront ». — Matthieu : « Vous tuerez les uns et les crucifierez », etc., semble être une paraphrase.

« Afin que soit demandé compte à cette génération du sang de tous les prophètes qui a été répandu depuis la fondation du monde ». — Matthieu (xxiii, 35) : « Afin que retombe sur vous tout le sang inno-

52 Malheur à vous, légistes,
 parce que vous avez pris la clef de la science !
 Vous-mêmes n'êtes pas entrés,
 Et ceux qui entraient, vous (les) avez empêchés. »

cent qui a été répandu sur la terre ». — « Depuis le sang d'Abel », — Matthieu : « du juste Abel », — « jusqu'au sang de Zacharie, qui périt entre l'autel et le temple », — Matthieu : « Jusqu'au sang de Zacharie fils de Barachie, que vous avez tué entre le temple et l'autel ». — « Oui, je vous dis, compte en sera demandé à cette génération ». — Matthieu (xxiii, 36) : « En vérité je vous dis, tout cela viendra sur cette génération ». Les meurtres commis sur la terre se trouvent compris entre le premier meurtre signalé dans la Bible, celui d'Abel, et le dernier, celui du prêtre Zacharie fils de Joïada (c'est par un lapsus ou une glose erronée qu'on le dit dans Matthieu fils de Barachie, d'après ZACH. I, 1, ou Is. VIII, 2) raconté à la fin de la Chronique (II CHRON, xxiv, 20-22). Certains critiques (HOLTSMANN, 282 ; WELLHAUSEN, *Mat.* 119-121) avaient pensé qu'il pourrait être question de Zacharie fils de Baruch, personnage qui fut tué par les zélotes dans la cour du temple, au commencement du siège de Jérusalem par les Romains (JOSÈPHE, *Bell. jud.* IV, 5, 4). Hypothèse superflue (bien que relevée récemment par E. MEYER, *loc. cit.*, qui s'en sert pour dater la rédaction des Logia) : un prophète chrétien n'avait aucune raison de mettre le meurtre du fils de Baruch sur le même plan que celui d'Abel. Il peut être peu naturel et rabbinique de présenter le meurtre du fils de Joïada comme le dernier crime des Juifs ; mais il n'est pas plus naturel de leur imputer le meurtre d'Abel. Il s'agit, en réalité, d'une vue apocalyptique, où la ruine de Jérusalem est présentée comme le juste châtimement des Juifs, meurtriers des prophètes, du Christ et de plusieurs apôtres, et qui ont payé ainsi pour tous les meurtres commis sur la terre.

« Malheur à vous, légistes, parce que vous avez pris la clef de la science ». — C'est, dans Matthieu (xxiii, 13), la première malédiction : « Mais malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous fermez le royaume des cieus devant les hommes ». Notre auteur aura pu trouver que la formule : « Vous fermez le royaume de Dieu » attribuait trop de pouvoir aux scribes, ou ne définissait pas clairement leur péché, et il entend que les docteurs juifs « ont dérobé la clef de la science », soit en faussant l'esprit de la Loi, soit plutôt en interprétant à faux les Ecritures. Mais la suite, où il est question d'entrée,

⁵³ Et quand il fut sorti de là,
 Les scribes et les pharisiens commencèrent à être terrible-
 [ment fâchés
 et à lui poser beaucoup de questions,
 lui tendant embûches,
 afin de surprendre quelque mot de sa bouche.

s'entend mieux par rapport au royaume que par rapport à la science. — « Vous-mêmes n'êtes pas entrés, et vous avez empêché ceux qui entraient », — ceux qui sans vous auraient pu accepter le message évangélique. Matthieu : « car vous n'entrez pas, et vous ne laissez pas entrer ceux qui voudraient ». C'est avec réflexion que notre auteur a voulu terminer le discours par cette menace, à laquelle se rattache (xi, 53) un jugement d'ensemble sur l'attitude des pharisiens à l'égard de l'Évangile. Par là il refoulait dans le corps de l'instruction l'annonce du châtement final et masquait en partie l'incohérence qui résulte de la transposition du discours ; en même temps il reliait tant bien que mal le discours transposé à ce qu'il avait l'intention de dire touchant l'hypocrisie des pharisiens et la publication du mystère que les pharisiens n'avaient pas voulu comprendre.

« Et quand il fut sorti de là », — de chez le pharisien où il avait déjeuné. C'est la leçon des meilleurs manuscrits ; mais beaucoup de témoins (mss. A D etc. Ss. Sc. mss. lat.) lisent : « Or, comme il disait ces choses devant tout le peuple », leçon qui cadre mal avec la mise en scène du discours, mais qui s'accorderait assez bien avec ce qui suit (xii, 1). Toutefois, si l'on peut supposer que la leçon la plus autorisée pourrait être une correction suggérée pour l'accord avec la mise en scène, on peut tout aussi bien admettre que la variante a été inspirée par ce qui suit et par Matthieu (xxiii, 1). — « Les scribes et les pharisiens commencèrent à le presser vivement et à lui poser beaucoup de questions ». — Ce n'est pourtant pas la semonce qu'ils viennent de recevoir qui pouvait les y encourager. — « L'épiant, afin de surprendre quelque mot de sa bouche ». — Variante (ms. D) : « les pharisiens et les légistes », — ceci correspond bien à la division du discours, — « se mirent à être fâchés et à disputer avec lui sur beaucoup de choses, tâchant d'avoir de lui matière où ils trouveraient de quoi l'accuser ». Tout cela est encore pour masquer la transposition et préparer les discussions ultérieures avec les pharisiens.

^{xii} Sur quoi, la foule s'étant amassée à myriades,
 au point que l'on s'écrasait,
 il se mit à dire, à ses disciples d'abord :
 « Gardez-vous du levain,
 c'est-à-dire de l'hypocrisie, des pharisiens.

XLVIII. AVERTISSEMENT ET ENCOURAGEMENTS AUX CROYANTS

A ce discours contre les pharisiens se rattache artificiellement un discours non moins artificiellement construit : la parole du Christ sur le levain des pharisiens (xii, 1 ; Mc ; viii, 15) introduit l'exhortation à confesser courageusement l'Évangile et le nom de Jésus (xii, 2-12), empruntée au recueil de sentences (Mt. x, 26-33 ; Mc. iii, 28-29 ; Mt. x, 19-20) ; suit une instruction sur le désintéressement à l'égard des biens terrestres, dont une partie (xii, 13-21) est propre à notre évangile, et le reste (xii, 23-34) lui est commun avec Matthieu (vi, 25-33, 20-21) ; après quoi viennent des conseils de vigilance en vue du grand jugement (xii, 35-59), qui ont, pour une grande partie (xii, 35-46, 54-56, 58-59), leurs parallèles dans le premier évangile (Mt. xxiv, 42-51 ; xxv, 1-13 ; x, 34-36 ; xvi, 2-3 ; v, 25-26).

Comme si ce nouveau discours avait réclamé un changement de la mise en scène, on lit d'abord : — « Sur quoi les myriades de la foule s'étant amassées au point que l'on s'écrasait ». — Variante (ms D, mss. lat.) : « Or, beaucoup de foules s'assemblant à l'entour, au point que l'on s'étouffait ». — « Il se mit à dire, d'abord à ses disciples ». — Le discours, bien que tenu devant la foule, est adressé aux disciples, parce que les sentences dont on l'a formé s'adressent en réalité à des croyants. A raison de cette disposition, le mot « d'abord » (πρῶτον) peut se rattacher à la formule d'introduction, pour signifier que le discours s'adresse principalement aux disciples, ce qui trahit l'artifice de la combinaison rédactionnelle. N'était le rythme, on pourrait peut-être l'adjoindre au conseil qui suit (KLOSTERMANN, 495) : « Avant tout, — gardez-vous du levain des Pharisiens ». — C'est sur ce mot de « pharisiens » que se fait la transition du précédent discours à celui-ci. Marc (*loc. cit.*) ajoutait « le levain d'Hérode » à celui des pharisiens, et Matthieu (xvi, 6) y amenait les sadducéens. Notre évangéliste a pu trouver dans le recueil de sentences la réflexion sur le levain des pharisiens associée à d'autres paroles concernant les mêmes personnages, et sans le commentaire

² Mais rien n'est caché qui ne doive être découvert, ni secret qui ne doive être connu.

³ C'est pourquoi tout ce que dans l'obscurité vous aurez dit à la lumière sera entendu, et ce qu'à l'oreille vous aurez prononcé, dans les chambres, sera prêché sur les toits.

narratif de Marc; il aura préféré cette relation plus courte parce qu'elle ne jetait aucun discrédit sur les apôtres. La glose: — « qui est hypocrisie », — vient de lui ou de sa source immédiate. Comme elle est gauchement placée dans certains manuscrits (B L, où elle vient avant: « des pharisiens »), on pourrait la soupçonner d'avoir été ajoutée après coup; mais elle paraît indispensable pour la transition, et elle est dans l'esprit de la sentence.

L'hypocrisie pourrait être avantageuse si elle n'était bientôt démasquée. — « Mais rien n'est caché qui ne doive être découvert, ni secret qui ne doive être connu. » — Proverbe vulgaire, dont Jésus, si ce n'est plutôt la tradition, aura voulu faire application à la foi évangélique. Car il ne s'agit pas, en réalité, de mettre les disciples en garde contre les pharisiens, mais de les rassurer sur l'avenir de leur foi. — « C'est pourquoi tout ce que vous avez dit dans l'obscurité sera entendu à la lumière ». — Matthieu (x, 27): « Ce que je vous dis dans l'obscurité, dites-le à la lumière ». C'est la leçon de la source. Notre évangéliste n'aura pas voulu que Jésus eût enseigné dans le secret, et il aura pensé aussi que la prédication des premiers disciples n'avait pas eu tant d'éclat, la publicité de l'Évangile n'étant venue que plus tard, si tant est qu'elle ne soit pas réservée à l'avenir. — « Et ce que vous avez prononcé à l'oreille, dans les chambres », — littéralement « les celliers » (cf. XII, 24), — « sera prêché sur les toits ». — Matthieu: « Et ce que vous entendez à l'oreille, prêchez-le sur les toits ». Se rappeler que les toits en terrasse, où l'on converse entre voisins, sont fort bien adaptés à l'usage qu'on en veut faire ici. La recommandation de n'avoir pas peur se trouve d'ailleurs moins bien amenée dans notre texte, les disciples n'ayant pas besoin d'un si grand courage pour prêcher dans les maisons particulières.

« Or je vous dis, à vous mes amis ». — Reprise rédactionnelle (cf. VI, 27), qui semble trahir la préoccupation de rentrer dans la perspective historique du discours, qu'a débordée la sentence précédente. — « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, et, après cela, n'ont quoi faire en plus ». — Matthieu (x, 28): « Et ne craignez pas

⁴ Or je dis à vous, mes amis :

ne craignez pas ceux qui tuent le corps,
et après cela ne peuvent rien faire de plus.

⁵ Mais je vous montrerai qui vous devez craindre :

craignez celui qui, après avoir tué,
a pouvoir de jeter en la géhenne.

Oui, vous dis-je, craignez celui-là.

⁶ Est-ce que cinq passereaux ne se vendent pas deux liards ?

Et pas un d'eux n'est oublié devant Dieu.

⁷ Mais même les cheveux de votre tête sont tous comptés.

Ne craignez pas ;

vous valez mieux que nombreux passereaux.

ceux qui peuvent tuer le corps, mais ne peuvent tuer l'âme ». La locution: « tuer l'âme » aura déplu à notre auteur. — « Mais je vous montrerai qui vous devez craindre ». — Remplissage oratoire (cf. vi, 47). — « Craignez celui qui, après avoir fait mourir, a pouvoir de jeter en géhenne ». — Redressement de la source (MT.): « Mais craignez plutôt celui qui peut perdre et l'âme et le corps en géhenne. » Les formules ont été corrigées dans notre évangile en vue d'une anthropologie et d'une eschatologie particulières: notre auteur n'aura pas voulu laisser entendre que le mort, avant la résurrection, soit une âme sans corps, que les pécheurs n'aillent pas en enfer avant le jugement dernier, qu'ils doivent être détruits corps et âme dans le feu de la géhenne; le pécheur est tourmenté en enfer dès qu'il a quitté ce monde, et le juste va en paradis (cf. xvi, 22-23; xxiii, 43). — « Oui, vous dis-je, craignez celui-là. » — Addition oratoire, comme celle qui commence cette phrase.

« Est-ce que cinq passereaux ne se vendent pas deux liards ? » — Matthieu (x, 29): « Est-ce que deux passereaux ne se vendent pas un liard ? » Le changement des chiffres paraît imputable à notre auteur, et n'a pas dû être fait par égard pour le prix courant des passereaux dans son milieu, mais simplement pour l'équilibre rythmique du discours. — « Et pas un d'eux n'est oublié devant Dieu ». — C'est-à-dire « par Dieu », mais « devant » atténue l'anthropomorphisme. Matthieu: « Et pas un d'eux ne tombe à terre malgré votre Père. » C'est donc toute la formule qui a été corrigée dans Luc (sauf « votre Père », qui est de Matthieu). — « Mais même les cheveux de votre tête ont tous été comptés ». — Matthieu (x, 30): « sont tous comptés. » — « Ne craignez pas ». — Matthieu (x, 31): « Ne craignez donc

- ⁸ Or je vous dis,
 quiconque aura fait confession de moi devant les hommes,
 le Fils de l'homme aussi fera confession de lui devant les
 anges de Dieu ;
- ⁹ mais celui qui m'aura renié devant les hommes
 sera renié devant les anges de Dieu.
- ¹⁰ Et quiconque dira parole contre le Fils de l'homme,
 il lui sera pardonné ;
 mais à qui aura blasphémé contre le saint Esprit
 il ne sera point pardonné.

pas. » — « Vous valez mieux que plusieurs passereaux. » — La correction : « vous l'emportez de beaucoup (πολλῶν, au lieu de πολλῶν) sur les passereaux », suggérée par plusieurs, ne s'impose pas.

Le Christ n'oubliera pas ceux qui auront souffert pour lui. — « Or je vous dis, quiconque fera confession de moi devant les hommes ». — Matthieu (x, 32) : « Quiconque donc fera confession de moi devant les hommes ». — Notre auteur ajoute : « je vous dis », pour le relief de la nouvelle sentence. — « Le Fils de l'homme aussi fera confession de lui devant les anges de Dieu ». — Matthieu : « Je ferai, moi aussi, confession de lui devant mon Père qui est aux cieux ». La source disait « je », comme Matthieu, et « le Fils de l'homme » est mis ici pour l'emphase messianique du discours. En revanche, la source nommait « les anges », pour éviter le nom de « Dieu » (DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, 161, 172), que notre texte y ajoute, et Matthieu y aura substitué « le Père qui est aux cieux ». — « Mais celui qui me reniera devant les hommes sera renié devant les anges de Dieu ». — Matthieu (x, 33) : « Mais quiconque me reniera devant les hommes, je le renierai, moi aussi, devant mon Père qui est aux cieux ». « Je le renierai » est la leçon de la source.

Suit, un peu inattendue, la parole sur le blasphème impardonnable. — « Et quiconque dira parole contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné ». — Matthieu (xii, 32) : « Et qui dit parole contre le Fils de l'homme, elle lui sera pardonnée » : ce qui serait à entendre de l'incrédule ignorant. Eu égard à ce qui précède, on pourrait supposer que le reniement du Christ (xii, 9) est précisément le blasphème contre l'Esprit, mais commis par le croyant, le péché dont il est dit : — « Mais à qui blasphème contre le saint Esprit, il ne sera point pardonné ». — Matthieu : « Mais qui dit (parole) contre l'Esprit saint, elle ne lui sera pardonnée ni en ce monde ni en l'autre ». Les derniers

- ¹¹ Mais quand on vous amènera devant les synagogues, les
[magistrats et les autorités,
ne vous inquiétez pas pour la façon dont vous défendrez,
ni de ce que vous direz ;
¹² car le saint Esprit vous enseignera,
dans le moment même, ce qu'il faut dire. »

mots sont de Matthieu, où il s'agit de ceux qui nient l'action de l'Esprit dans l'œuvre du Christ, l'expulsion des démons. En interprétant ici la sentence par rapport à ce qui suit, le blasphème serait plutôt celui des adversaires, insulteurs de l'Esprit qui parle par la bouche des croyants. Ainsi comprise la sentence viendrait mieux un peu plus loin (après XII, 12). En toute hypothèse le rapport des sentences est artificiel, et le compilateur du présent discours s'est guidé sur la symétrie extérieure des sentences touchant la confession que le Fils de l'homme récompense de son aveu, le reniement qu'il punit, et la parole injurieuse qui peut être pardonnée, le blasphème qui ne le sera pas ; on peut même soupçonner que le Fils de l'homme a été introduit dans la première sentence (XII, 8) pour accentuer la correspondance verbale. Tout cela, d'ailleurs, paraît conçu en regard des persécutions subies par le christianisme naissant.

Les croyants seront assistés dans leur confession courageuse. — « Or, quand on vous amènera devant les synagogues, les autorités et les puissances ». — Abrégé de ce qu'on lit dans Matthieu (x, 17-18), où il est parlé de « tribunaux » et de « synagogues », de « gouverneurs » et de « rois ». C'est que la même instruction reviendra plus loin (XXI, 12-17, 19), d'après Marc (XIII, 9-13). — « Ne vous inquiétez pas de la façon dont vous vous défendrez ». — La plupart des témoins lisent : « Comment ou par quoi (πῶς ἢ τί) vous vous défendrez » ; mais quelques-uns (ms. D, mss. lat. Sc.) n'ont que « comment » ; et « ou quoi », suggéré peut-être par Matthieu (x, 19), fait répétition fâcheuse devant : — « Ni de ce que vous direz ». — Sans doute y a-t-il quelque subtilité à dire (avec J. WEISS-BOUSSET, 544) que le lettré Luc se montrerait ici non moins soucieux de la forme que du fond de l'apologie ; car le « comment » vise aussi bien, en général, les moyens de défense, que le « par quoi » viserait en détail. — « Car le saint Esprit vous apprendra en cette heure ce qu'il faut dire ». — Cette partie principale de la sentence résume également Matthieu (x, 19-20). L'Esprit qui assistera les disciples se trouve être celui que leurs ennemis ont blasphémé en en méconnaissant la pré-

- ¹³ Or quelqu'un de la foule lui dit : « Maître, dis à mon frère de partager avec moi l'héritage. »
- ¹⁴ Mais il lui dit : « Homme, qui m'a institué juge ou arbitre sur vous ? »
- ¹⁵ Et il leur dit :
« Voyez à vous garder de toute avarice ; car la vie d'un homme dans l'abondance ne dépend pas de ce qu'il possède. »
- ¹⁶ Et il leur adressa parabole, disant :
« A un homme riche sa terre avait rapporté beaucoup ;

sence et l'action dans les fidèles du Christ. On peut croire que le rédacteur de notre discours, comme celui de Matthieu, avait rencontré cet avertissement avant la sentence relative au secret qui doit être connu (xii, 2-9), mais que le cadre qu'il a créé pour le discours, et la mention de l'hypocrisie pharisaïque l'ont induit à faire une transposition ; pour rattraper ce qui a été dit de l'Esprit qui assistera les disciples (xii, 11-12), il a inséré la sentence relative au blasphème contre l'Esprit saint, sans se soucier autrement de l'incohérence qu'il introduisait par là dans le discours.

XLIX. SUR LES BIENS DE CE MONDE

Une brève anecdote (xii, 13-14) sert à amener la parabole du Riche insensé (xii, 15-21), particulière à notre évangile, et les sentences concernant le désintéressement (xii, 22-34). On dirait que le précédent discours est interrompu par un individu qui s'aviserait de solliciter l'intervention de Jésus dans une affaire particulière. — « Or quelqu'un de la foule lui dit : « Maître, dis à mon frère de partager avec moi l'héritage ». — Mise en scène plus que vague, sous une apparence de précision. L'on dit que le recours à une autorité religieuse pour l'accomodation de litiges d'ordre temporel est chose coutumière en Orient (WELLHAUSEN, 64), et l'on suppose que le frère en question pouvait être un aîné qui refusait à son cadet la part légitime de celui-ci dans la succession paternelle (cf. DEUT. XXI, 17). — « Et il lui dit : « Homme (cf. xxii, 58, 60), qui m'a établi juge et arbitre sur vous ? » — Le Christ ne veut pas se mêler de ces intérêts matériels, et il décline la requête avec un suprême dédain. Quant à la forme, la réplique s'inspire d'un passage de l'Exode (ii, 14). L'anecdote pourrait bien

¹⁷ et il réfléchissait en lui-même, disant :

« Que ferai-je ? Car je n'ai pas où loger mes récoltes ? »

¹⁸ Et il dit : « Je ferai ceci :

j'abattrai mes greniers,
et de plus grands je bâtirai,
et j'y amasserai tous mes produits et biens.

¹⁹ Et je dirai à mon âme :

« Ame, tu as beaucoup de biens
en réserve pour beaucoup d'années ;
repose-toi, mange, bois, réjouis-toi. »

avoir été simplement inventée pour servir d'introduction à la parabole qui suit.

« Et il leur dit ». — C'est à la foule que va s'adresser la leçon contre l'avarice, et non spécialement aux disciples, comme l'instruction précédente et celle qui suivra. — « Voyez à vous garder de toute avarice ». — L'évangéliste donne à entendre que l'homme qui réclamait sa part d'héritage était un avare, et qu'il aura fourni à Jésus l'occasion de prémunir son auditoire contre l'avarice. Mais l'homme est censé avare tout simplement parce qu'il avait souci de biens terrestres. — « Car la vie d'un homme dans l'abondance ne dépend pas de ce qu'il possède ». — L'abondance des biens ne garantit pas la prolongation de l'existence, encore moins la vie éternelle. Réflexion banale, gauchement présentée. La parabole, qui s'inspire de l'Ancien Testament (cf. XII, 16, et Ps. XLIX, 19-20 ; XII, 17-19, et ECCL. XI, 18-19, hébr. ; XII, 20, et SAG. XV, 8), n'a guère plus d'originalité.

« Et il leur adressa une parabole, disant : « D'un homme riche la terre avait beaucoup rapporté ». — Il s'agissait de loger cette abondante récolte. — « Et il réfléchissait en lui-même, disant : « Que ferai-je ? Car je n'ai pas où loger mes produits ? » — Notre homme ne songe qu'à en tirer parti pour lui-même. — « Et il dit ». — La reprise donne à supposer que l'homme, après quelque perplexité, se décide pour ce qu'il croit lui être le plus avantageux. — « Voici ce que je ferai : j'abattrai mes greniers et j'en construirai de plus grands ». — Au lieu de la reprise, un témoin ancien (Ss.) paraphrase : « Il faut que j'abatte mes greniers, que je les rebâtisse et les agrandisse ». — « J'y amènerai mes produits et tous mes biens ». — L'homme estime qu'après cela il pourra se donner du bon temps. — « Et je dirai à mon âme ». — C'est-à-dire « à moi-même ». Façon de parler volontairement hébraïsante. Il y a quelque subtilité à dire que l'âme est inter-

²⁰ Mais Dieu lui dit :

« Insensé, cette nuit même,
ton âme on te redemande ;
ce que tu as préparé, à qui sera-ce ? »

²¹ Ainsi en est-il de celui qui thésaurise pour lui-même
et qui n'est pas riche vers Dieu. »

pellée comme principe de la vie végétative et sensitive, ou que l'homme s'adresse à son moi jouisseur. — « Ame, tu as beaucoup de biens en réserve, pour beaucoup d'années ». — Voilà des provisions pour longtemps. — « Repose-toi ». — On pourrait songer au repos qui va compenser les fatigues de la moisson, mais il s'agit plutôt de se mettre à l'aise, de s'asseoir ou de s'étendre pour le repos. — « Mange, bois, réjouis-toi ». — Quelques témoins (ms. D, mss lat.) lisent seulement : « Tu as beaucoup de biens, réjouis-toi ». Le texte plus long pourrait être inspiré de l'Ecclésiaste (VIII, 15 ; cf. ТОВ. VII, 10), ce qui, dans cette parabole, ne serait pas un argument contre l'authenticité du passage. Le riche annonce l'intention de couler une vie douce.

« Mais Dieu lui dit ». — Les choses se passent comme si Dieu lui disait, ou bien plutôt Dieu est censé lui signifier, en songe ou autrement, dans la nuit, ce qu'on va lire. — « Insensé ». — Le riche est fou et impie, en oubliant qu'il est perpétuellement dans la main de Dieu. — « Cette nuit même on te redemandera ton âme ». — On ne dit pas qui réclamera la vie de l'homme ; ce ne peut être que Dieu, en la façon qui lui plaira, et il ne paraît pas nécessaire de faire intervenir spécialement les anges de la mort ; en tout cas, il ne s'agit point d'un vulgaire assassin. — « Et à qui sera ce que tu as préparé ? » — Pas au mort, certainement. La nuit où est signifié l'arrêt de mort n'est pas celle qui suit le monologue du propriétaire, mais celle qui vient après l'accomplissement des projets énoncés dans ce monologue, à moins que, dans la perspective un peu flottante de cette médiocre parabole, la réponse de Dieu ne traite les projets du riche comme s'ils étaient réalisés. On ne peut pas se dissimuler que le récit manque de consistance et de précision. La vraie morale de l'histoire est que l'homme propose et Dieu dispose ; celui qui voulait tant jouir de son bien accumulé n'en profitera pas, parce que Dieu lui interdit le lendemain.

« Ainsi est celui qui thésaurise pour lui-même et qui n'est pas riche vers Dieu ». — Tel est le sort de quiconque amasse pour soi (αὐτῷ),

²² Et il dit à ses disciples :

« C'est pourquoi je vous dis :

ne vous inquiétez pas, pour la vie, de ce que vous mangerez,

ni, pour le corps, de ce que vous revêtirez ;

²³ car la vie est plus que la nourriture,

et le corps que le vêtement,

²⁴ Considérez les corbeaux :

ils ne sèment ni ne moissonnent,

n'ayant ni cellier ni grenier,

et Dieu les nourrit.

Combien plus valez-vous que les oiseaux !

²⁵ Qui d'entre vous, par soins,

peut ajouter à son existence une coudée ?

Si donc la moindre chose vous ne pouvez,

pourquoi du reste vous inquiéter ?

égoïstement, et qui ne s'enrichit pas auprès de Dieu (εις θεόν). « Vers Dieu » ne signifie pas « au jugement de Dieu », en biens que Dieu aurait pour agréables ; ni « pour Dieu », à son profit et dans son intérêt, vu que le bon usage des biens terrestres ne constitue pas un avantage à Dieu ; ni en prenant Dieu pour fin, ce qui est de trop haute métaphysique pour l'évangéliste ; il s'agit plutôt d'un trésor constitué auprès de Dieu par et pour celui qui distribue des biens en aumônes (cf. XII, 33-34). Ce n'est pas la morale qui résulte directement de la parabole, mais l'idée est dans l'esprit de notre évangile et fait transition de la parabole à ce qui suit. Si le raccord est un peu gauche, c'est que le thème de la parabole a été emprunté et que la transition vient du rédacteur évangélique. L'omission de ce verset dans quelques témoins (ms. D, et deux mss. latins) ne semble pas un argument décisif contre son authenticité. C'est grâce à lui que la parabole prend un sens chrétien ; par elle-même ce n'est qu'un thème de vieille sagesse orientale (cf. ECCL. XI, 18-19, et le récit des Mille et une nuits cité par BULTMANN, 128).

« Or il dit à ses disciples ». — Changement d'auditoire, parce que la leçon qui suit, empruntée au recueil de sentences, est présentée comme explication, pour les disciples seuls, de la parabole précédente. Transition artificielle, sur cette idée, que, le riche s'étant trouvé mal de s'attacher à ses biens, l'on ne doit pas avoir souci de sa subsistance. — « C'est pourquoi je vous dis ». — La formule de liaison se trouve ainsi avoir un autre sens que dans le premier évangile (VI, 25).

- ²⁷ Considérez les lis ;
 comme quoi ils ne filent ni ne tissent ;
 or, je vous dis,
 même Salomon, dans toute sa magnificence,
 n'était pas vêtu comme l'un d'eux.
- ²⁸ Mais, si c'est la plante, aujourd'hui dans les champs
 et demain au four jetée,
 que Dieu habille ainsi,
 combien plutôt vous, gens de peu de foi !
- ²⁹ Vous non plus, ne vous demandez pas
 ce que vous mangerez ou ce que vous boirez,
 et ne vous en inquiétez pas ;
- ³⁰ car c'est de tout cela que les Gentils du monde se préoccupent ;
 mais votre Père sait que vous en avez besoin.
- ³¹ Seulement, cherchez son royaume,
 et cela par surcroît vous sera donné.

— « Ne vous inquiétez pas, pour la vie », — Matthieu : « pour votre vie », — « de ce que vous mangerez, ni pour le corps », — Matthieu : « votre corps », — « de ce dont vous vous habillerez. Car la vie est », — Matthieu : « La vie n'est-elle pas » — « plus que la nourriture, et le corps, que le vêtement. Considérez les corbeaux ». — Matthieu (vi, 26) : « Regardez les oiseaux du ciel ». Les corbeaux de Luc pourraient venir de Job (xxxviii, 31; cf. Ps. cxlvii, 9) et ils ne sont pas cités ici par préférence, comme plus négligents que d'autres oiseaux. Les « oiseaux » se retrouveront à la fin du verset. — « Ils ne sèment ni ne moissonnent, n'ayant cellier ni grenier ». — Matthieu : « ni n'amassent en greniers ». — « Et Dieu », — Matthieu : « votre Père céleste », — « les nourrit. Combien valez-vous plus que les oiseaux ? » — Matthieu : « Ne valez-vous pas plus qu'eux ? » — « Et qui d'entre vous peut », etc. — « Si donc vous ne pouvez pas la plus petite chose ». — Formule de remplissage, qui manque dans Matthieu; mais il est évident que notre auteur entend de l'âge ou de l'existence ce qui vient d'être dit du rallongement; car une coudée ne serait pas peu de chose comme surplus à la taille d'un homme. — « Pourquoi vous inquiétez-vous du reste ? » — Matthieu (vi, 28) : « Du vêtement aussi pourquoi vous inquiéter ? » fait meilleure transition à ce qui suit.

« Considérez les lis ». — Matthieu : « Remarquez les lis des champs, comment ils croissent. » — « Ils ne filent ni ne tissent ». — Matthieu : « ils ne travaillent ni ne filent ». — « Or, je vous dis, même Salo-

³² Ne crains pas, petit troupeau ;
car il a plu à votre Père
de vous donner le royaume.

mon », etc. « Vous non plus ne vous demandez pas ce que vous mangerez ni ce que vous boirez, et ne vous en tourmentez pas ». — Matthieu (vi, 31) : « Ne soyez donc point en peine, disant : « Que mangerons-nous ? » ou : « Que boirons-nous ? » ou : « De quoi nous habillerons-nous ? » Développement plus régulier de la sentence. — « Car c'est de tout cela que les païens du monde », — Matthieu (vi, 32) : « les païens », et notre auteur ajoute inutilement : « du monde », pour le rythme de la phrase, plutôt que par imitation du langage rabbinique (DALMAN, I, 144). — « se préoccupent. Mais votre Père sait que vous en avez besoin » — Matthieu : « Car votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela ». — « Seulement, cherchez son royaume. » — Matthieu (vi, 33) : « Mais cherchez premièrement son royaume et sa justice ». La source ne parlait pas « de justice », — « Et cela vous sera donné par surcroît ». — Matthieu : « Et tout cela », etc. Si l'on veut que la recherche modérée de ce qui est nécessaire à la vie ne soit pas condamnée ici, on devrait reconnaître au moins qu'elle est simplement ignorée comme condition indispensable de l'existence. Mais on nous assure (LAGRANGE, 364) que Dieu nourrit beaucoup de chrétiens qui « cherchent le règne de Dieu sans se proposer de gagner leur vie ». Il serait plus expédient de noter que la recommandation, si pénétrée qu'elle soit de mysticisme, n'est pas spécifiquement évangélique, étant conçue sans rapport direct avec le grand avènement.

Afin d'amener ensuite l'instruction sur la façon de se faire par l'aumône un trésor dans le ciel (xii, 33-34), l'évangéliste introduit de son chef une exhortation à la confiance en Dieu pour la rémunération finale. Combinaison artificielle, qui réunit en un seul discours des éléments primitivement indépendants, mais dont on peut supposer qu'ils voisinaient dans la source. La crainte contre laquelle Jésus est censé prémunir ses disciples n'est plus l'inquiétude pour les besoins de la vie, et ce n'est pas davantage la terreur des persécutions (xii, 4-7), mais c'est l'incertitude où les disciples pourraient être touchant leur participation au royaume. La transition se fait donc plutôt sur l'idée du prochain royaume que sur celle de la crainte. — « Ne crains pas, petit troupeau ». — Les croyants sont un troupeau dont le Christ est le pasteur (cf. Mt. xxvi, 31) ; le troupeau est petit en nombre et par la faiblesse apparente de ceux qui le constituent. Là serait le motif de la crainte, sans qu'il soit besoin de faire intervenir spécialement la

³³ Vendez ce que vous avez,
 et donnez-le en aumône ;
 faites-vous des bourses qui ne s'usent pas,
 un trésor inépuisable dans les cieus,
 là où voleur n'approche pas,
 où teigne ne ronge pas ;
³⁴ car là où est votre trésor,
 là aussi votre cœur sera.
³⁵ Que vos reins soient ceints,
 et vos lampes allumées ;

pensée des loups. — « Car votre Père a volonté de vous donner le royaume ». — Les croyants sont prédestinés. Mais ils doivent se dépouiller des biens de ce monde en faveur des pauvres. Le petit troupeau qui va être invité à vendre ses biens n'est pas le groupe très peu fortuné qui a suivi Jésus au temps de sa prédication, mais la communauté chrétienne, à laquelle notre évangéliste propose son idéal de renoncement.

L'équilibre de la sentence touchant les trésors qu'il faut avoir au ciel, et non sur la terre, a été altéré par notre évangéliste, qui y a introduit (d'après XVIII, 22) son idée de dépouillement complet par vente au profit des pauvres, en accentuant ainsi dans un sens plus spécial la leçon primitive. — « Vendez ce que vous avez et donnez-le en aumône ». — Ceci remplace (Mt. VI, 19) : « Ne vous thésaurisez pas de trésors sur la terre », etc., qui ne laisse pas d'être indispensable pour l'intelligence de ce qui suit. — « Faites-vous des bourses qui ne s'usent pas ». — Formule un peu triviale eu égard à son objet. — « Un trésor inépuisable dans les cieus ». — Matthieu (VI, 20) : « Mais amassez-vous des trésors dans le ciel. » — « Là où le voleur n'approche pas, où le ver ne ronge pas ». — Matthieu : « Là où ni ver ni pourriture ne détruisent, et où voleurs ne fouillent ni ne dérobent ». Ces images ne s'entendent bien que par antithèse aux vêtements précieux qui sur la terre peuvent être rongés dans les coffres du riche. Notre auteur a mis les richesses en monnaie, et c'est pourquoi il a parlé de bourses inusables. — « Car là où est votre trésor, là sera aussi votre cœur ». — Matthieu (VI, 21) : « ton trésor », « ton cœur ».

L. VIGILANCE NÉCESSAIRE EN VUE DU JUGEMENT

Pour les conseils de vigilance en vue du grand jugement, d'autres données traditionnelles ont été exploitées, à savoir certaines compa-

³⁶ et vous-mêmes soyez semblables à gens attendant leur maître quand il revient des noces, afin, lorsqu'il arrivera et frappera, qu'ils lui ouvrent aussitôt.

³⁷ Bienheureux ces serviteurs-là, qu'à son arrivée le maître trouvera veillants ! — En vérité je vous dis qu'il se ceindra, les fera mettre à table et, se présentant, les servira.

raisons ou paraboles que Marc et Matthieu ont logées dans le grand discours apocalyptique. Ce qu'on lit d'abord (xii, 35-36) n'est pas sans analogie avec ce qu'on trouve dans Marc (xiii, 33-36) touchant les serviteurs qui veillent en attendant le retour du maître, mais pourrait faire soupçonner aussi quelque influence de la parabole des Vierges (Mt. xxv, 1-13) ou d'un thème parabolique apparenté à celle-ci.

« Que vos reins soient ceints ». — Pour le travail, les Orientaux ont besoin de retrousser et fixer leurs longs vêtements. — « Et vos lampes allumées ». — Seconde image qui ne cadre pas bien avec la première : tous les esclaves ont besoin d'être prêts à servir leur maître, mais ils n'ont pas besoin d'avoir tous des lampes pour le recevoir. D'où présomption que là métaphore des lampes a été prise ailleurs que celle du serviteur veillant. — « Et soyez vous-mêmes semblables à des gens qui attendent leur maître quand il revient du festin nuptial ». — Le mot (*γάμοι*) pourrait s'entendre d'un festin ordinaire, et la situation n'est pas la même que dans la parabole des Vierges, où le Christ arrive pour le festin. Mais le présent tableau est complexe : le maître en question est, pour l'évangéliste, le Christ arrivant du ciel, où est le festin du bonheur éternel, et ce même Christ est censé convier aussitôt ses fidèles, ses « serviteurs », à un festin qu'il leur servira lui-même (xii, 37) ; les serviteurs vigilants se trouveront ainsi dans la situation des vierges sages. — « Afin que, lorsqu'il arrivera et frappera », — comme le Christ de l'Apocalypse (iii, 20 ; cf Mt. xxv, 11, dont le pendant exact est Lc. xiii, 25). — « Ils lui ouvrent aussitôt », — sans le faire attendre. Dès que le maître arrive et frappe à la porte, on lui ouvre, parce que tout le monde est sur pied, disposé à le servir.

« Heureux ces serviteurs, qu'à son arrivée le maître trouvera veillants ! » — Car grande sera la satisfaction de ce maître : il fera pour ses serviteurs ce que ceux-ci font pour lui, il les fera mettre à sa place et les servira. — « En vérité je vous dis qu'il se ceindra, les

³⁸ Qu'à la deuxième ou bien à la troisième veille il arrive,
s'il les trouve ainsi,

bienheureux sont ceux-là !

³⁹ Mais comprenez ceci :

que si le maître de maison savait

à quelle heure le voleur viendra,

il veillerait

et ne laisserait pas forcer sa maison ;

⁴⁰ vous aussi soyez prêts,

parce que, à l'heure que vous ne pensez pas,

le Fils de l'homme viendra.

fera mettre à table, et passant devant » — eux, — « les servira ». — Ce trait n'est pas pris de l'usage ordinaire et ne peut être qu'allégorique : il s'agit du festin messianique, et peut-être la rédaction a-t-elle été influencée par le discours où Jésus se dit le serviteur de ses disciples (xxii, 26-27 ; Mc x, 45). Nulle raison d'admettre que l'auteur ait pensé à la coutume romaine des saturnales. — « Qu'il vienne à la deuxième ou à la troisième veille, s'il les trouve ainsi, bienheureux sont ceux-là ! » — Marc (xiii, 35) indique quatre veilles, conformément à l'usage romain. Notre évangile parle seulement de trois veilles, non qu'il ait négligé la quatrième comme trop tardive pour un retour de noces, mais parce qu'il retient le partage de la nuit en trois veilles suivant la coutume juive. Ce n'est pas à dire que la première veille étant censée consacrée au festin, la seconde et la troisième demeureront pour le retour ; l'idée du festin est adventice à la comparaison ou parabole à laquelle se rattache la mention des veilles ; et il semble plutôt que la première veille ne soit pas exclue comme temps possible du retour, mais que la seconde et la troisième sont mentionnées pour faire valoir le zèle des serviteurs ; ceux-ci attendront, s'il le faut, jusqu'à la fin de la nuit. Quelques témoins (D, mss lat., etc.) paraphrasent ce passage en mentionnant expressément les trois veilles (veille du soir, deuxième, troisième).

« Or sachez ceci : que si le chef de maison savait à quelle heure », — il s'agit d'une heure de nuit, d'une « veille », comme le dit expressément Matthieu (xxiv, 43), — « le voleur viendra, il ne laisserait pas forcer sa maison. » — Il est probable que la leçon plus complète : « il veillerait et il ne laisserait pas, etc. (ms. B A, etc.), qui était celle de la source, a été interpolée d'après Matthieu. — « Vous aussi ». — Matthieu (xxiv, 44) : « C'est pourquoi, vous aussi ». — « Soyez prêts,

⁴¹ Et Pierre dit : « Seigneur, est-ce pour nous que tu dis cette parabole, ou bien aussi pour tous ? »

⁴² Et le Seigneur dit .

« Quel est donc l'intendant fidèle, prudent, que le maître préposera à ses domestiques, pour (leur) donner en temps (voulu) la pitance ?

⁴³ Bienheureux ce serviteur-là, qu'en arrivant son maître trouvera faisant ainsi !

⁴⁴ En vérité je vous dis qu'à tous ses biens il le préposera.

parce qu'à l'heure que vous ne pensez pas le Fils de l'homme viendra. » — Ce verset manque dans quelques témoins (mss. I, 118, 209) ; on l'a supposé interpolé d'après Matthieu, qui l'aurait ajouté en commentaire de la sentence précédente (BLASS, 21).

Suivant un procédé qui lui est familier, notre évangéliste, avant d'amener la comparaison des deux serviteurs, fait intervenir Pierre, qui pose une question à laquelle la parabole est censée servir de réponse. La forme de la parabole est beaucoup plus satisfaisante dans Matthieu (xxiv, 45-51) ; elle a été modifiée dans Luc en vue d'une application directe aux apôtres, c'est-à-dire aux chefs des communautés chrétiennes. La question de Pierre est en rapport avec cette application ; elle ramène assez maladroitement à une seule leçon les trois comparaisons ou paraboles qui suivent (xii, 42-44, 45-46, 47-48), en associant les deux premières de telle sorte que la troisième paraisse en être le commentaire. L'évangéliste a voulu faire ressortir dans cette dernière l'idée d'une rétribution proportionnée à la quantité des grâces reçues et à l'usage qui en a été fait. C'est pourquoi il a tenté d'établir une distinction expresse entre l'intendant et le simple serviteur, mais la distinction, primitivement étrangère à la parabole, n'est pas soutenue et nuit plutôt à la clarté aussi bien qu'à l'équilibre du récit.

« Or Pierre dit : « Est-ce à nous » — les apôtres, spécialement, — « ou bien à tous » — les croyants, indistinctement, — « que tu adresses cette parabole ? » — On dirait que cette question fait écho à un passage de Marc (xiii, 37). Pour l'évangéliste la « parabole » n'est pas seulement la vigilance recommandée par la comparaison du voleur (xii, 39), mais la même recommandation, par la comparaison des serviteurs qui veillent en attendant leur maître (xii, 35-38).

- ⁴⁵ Mais si ce serviteur dit en son cœur :
 « Mon maître tarde à venir »,
 et qu'il se mette à battre les servants et les servantes,
 à manger, à boire et à s'enivrer,
⁴⁶ le maître de ce serviteur viendra
 au jour où celui-ci ne s'attend pas,
 et à l'heure qu'il ne connaît pas ;
 il le fera couper en deux
 et lui donnera part avec les infidèles.
⁴⁷ Or ce serviteur qui, connaissant la volonté de son maître,
 n'aura rien préparé ni fait selon sa volonté,
 recevra beaucoup de coups ;
⁴⁸ mais celui qui ne (la) connaît pas,
 et qui aura fait choses dignes de coups,
 en recevra peu.

A quiconque a été donné beaucoup,
 beaucoup lui sera demandé ;
 et à qui l'on a confié beaucoup,
 davantage on lui réclamera.

« Et le Seigneur dit : « Quel est donc l'intendant », — Matthieu (xxiv, 45) : « le serviteur », — « fidèle et prudent, que le maître proposera à ses domestiques, pour leur donner la pitance en temps » — voulu ? — « Heureux ce serviteur, qu'à l'arrivée son maître trouvera », etc. — Dans Matthieu (xxiv, 49), le mauvais serviteur est dit « boire avec les ivrognes ; ici (xii, 45) — « boire et s'enivrer » — Dans Matthieu (xviii, 51), le maître lui fait sa part « avec les hypocrites », ici (xii, 46) — « avec les infidèles ». — Suit, en manière de glose quelque peu embarrassée, l'application au même sujet d'une autre comparaison ou leçon de commune sagesse.

« Or ce serviteur », — non peut-être celui dont on vient de parler, mais celui dont on va dire la coupable conduite, — « qui, connaissant la volonté de son maître », — dans la pensée de l'évangéliste le serviteur doit être le chef de communauté bien instruit de ses devoirs, — « n'aura rien préparé ni fait selon sa volonté, recevra beaucoup de coups ». — L'auteur seul pourrait dire ce qu'il entend par cette punition ; rien pourtant n'empêche d'admettre que ce soit un châtement d'outre-tombe, et il en va de même pour l'autre cas. — « Mais celui qui, sans savoir », — étant mal instruit, et, si l'évangé-

⁴⁹ Je suis venu jeter du feu sur la terre,
et combien voudrais-je qu'il brûlât déjà !

liste a quelque logique, ce serait le simple croyant, — « aura fait des choses dignes de coups, en recevra peu ». — La platitude de cette leçon n'est pas à nier, et sans doute n'y a-t-il pas lieu de se demander ce qu'elle aurait pu signifier dans la bouche de Jésus, soit en application aux docteurs de la Loi et aux simples Juifs (JÜLICHER, II, 158), soit en application aux Juifs et aux païens (WELLHAUSEN, 69). On remarquera que cette comparaison ne s'accorde pas avec la précédente; car il n'y est plus question de maître revenant; les coups sont au-dessous de la peine de mort, et les serviteurs qui se sont abstenus de faire ce qu'ils devaient ne sont pas dans le cas de celui qui a fait le contraire.

Une sentence générale complète la leçon que l'évangéliste a en vue : « — Mais à quiconque a été donné beaucoup, beaucoup lui sera demandé ». — La forme est d'un proverbe dont on recommande l'application morale. — « Et à qui l'on a confié beaucoup, on lui réclamera davantage. » — Eu égard au contexte, le sens ne paraît pas être : « on demandera plus qu'il n'a été donné », mais : « on demandera plus qu'aux autres », bien que les deux explications reviennent à peu près au même pour le fond. De tels propos n'ont point d'auteur; Jésus aurait pu s'en servir, mais on a pu tout aussi bien en enrichir son enseignement.

Comme si l'idée du compte à rendre éveillait celle des difficultés à surmonter, notre auteur amène, après un préambule de sa façon, la sentence concernant les divisions que provoque l'Évangile — « Je suis venu jeter du feu sur la terre ». — Imitation et anticipation de la formule : « Je ne suis pas venu *jeter* la paix », que notre auteur a certainement lue dans la source (cf. Mt. x, 34). Le feu en question ne peut être ni le saint Esprit, ni la vertu purifiante de la parole divine, ni le renoncement évangélique, ni l'ardeur pour le sacrifice, toutes choses qui ne sont point à jeter et qui ne mettent point la terre en feu. Jésus n'aurait pas pu dire non plus qu'il jetait le feu du jugement (KLOSTERMANN, 502), car tout au plus l'annonçait-il. Vu les expressions choisies et la suite du discours, le feu n'est pas autre chose que la discorde introduite dans le monde par la prédication de l'Évangile, ou la prédication évangélique en tant que principe de cette discorde, ou l'Église naissante. Autant dire que ce préambule, encore plus que la sentence à laquelle il sert d'introduction, suppose l'expérience de la prédication chrétienne, l'existence des commu-

- ⁵² Mais j'ai à être baptisé de baptême,
 et combien suis-je angoissé jusqu'à ce qu'il soit accompli !
- ⁵³ Vous pensez que je suis venu donner paix sur la terre ?
 Non, je vous dis, mais division.

nautés chrétiennes (cf. BULTMANN, 94, 99), et ne peut en aucune façon être considéré comme un précieux témoignage touchant les sentiments de Jésus (J. WEISS-BOUSSET, 458). — « Et combien je voudrais qu'il brûlât déjà ! » — Jésus est censé émettre ce vœu, parce que la lutte dont il s'agit doit se produire avant que le règne de Dieu ait son accomplissement. Il faut, d'ailleurs, que le Christ lui-même succombe avant que la lutte ait lieu.

« Mais j'ai à être baptisé de baptême ». — C'est-à-dire immergé dans la mort. L'image du baptême, que notre auteur emprunte à Marc (x, 38), parce qu'il ne veut pas la laisser perdre, tout en négligeant le récit qui l'encadre dans le second évangile, est réunie artificiellement à celle du feu, et la perspective du discours n'est aucunement historique. — « Et combien suis-je angoissé jusqu'à ce qu'il soit accompli ! » — Exclamation taillée sur le même patron que la précédente, et anticipation de Gethsémani. Rien n'invite à penser que l'angoisse (συνέχομαι ; cf. συνέχοντο, VIII, 37) soit celle du désir, désir de salut pour le monde, ou désir de prompte mort afin d'en être plutôt quitte. Jésus est censé envisager avec terreur la mort qui l'attend : il se trouve ainsi partagé entre deux sentiments, le désir de voir bientôt se préparer par la prédication apostolique l'avènement du royaume, et l'effroi que lui inspire la terrible épreuve par laquelle lui-même doit passer avant cette préparation.

« Vous pensez que je suis venu mettre la paix sur la terre ? » — Matthieu, (x, 34) : « Ne pensez pas que je sois venu jeter la paix sur la terre ». Notre auteur dit ici : « mettre (δοῦναι) la paix », parce qu'il a dit plus haut : « jeter le feu ». — « Non, je vous dis, mais la division ». — Matthieu : « Je ne suis pas venu jeter la paix mais le glaive ». Ne pouvant dire : « mettre le glaive », notre auteur supprime la métaphore. — « Ils seront désormais cinq, dans chaque maison, divisés. » — En faisant dire à Jésus que les divisions existeront « depuis maintenant » (ἀπὸ τοῦ νῦν), l'évangéliste paraît oublier que le feu de la discorde s'allumera seulement après que le Christ aura été baptisé dans la mort : c'est que, par rapport à lui, le moment où Jésus parle et celui de sa mort se confondent presque. — « Trois contre deux, et deux contre trois seront divisés ». — Au lieu de présenter simplement les trois couples d'opposants, comme Matthieu

⁵⁴ Car on sera désormais cinq, en une maison, divisés :
trois contre deux et deux contre trois ⁵⁵ ils seront divisés,
père contre fils et *fils contre père*,
mère contre fille et *filie contre mère*,
belle-mère contre bru et *bru contre belle-mère*. »

⁵⁵ Or il disait aussi aux foules :

« Lorsque vous voyez nuage s'élever au couchant,
aussitôt vous dites qu'il va pleuvoir, et il en est ainsi ;
et lorsque vent du midi souffle,
vous dites qu'il fera chaud, et cela arrive.

⁵⁶ Hypocrites,
de l'aspect de la terre et du ciel vous savez juger :
de ce temps-ci comment ne jugez-vous pas ?

(x, 35) : « Car je suis venu faire division de l'homme contre son père, de la fille contre sa mère, de la bru contre sa belle-mère », qui semble, après Michée (vii, 6), viser le soulèvement de la jeune génération contre la vieille (mais on ne voit pas que Matthieu considère comme croyante la jeune génération, ainsi que le supposent J. WEISS-BOUSSET, *loc. cit.* ; et l'idée pourrait bien être la même que Mc. xiii, 12 ; Lc. xxi, 16), notre évangéliste a compté les membres de la famille et trouvé qu'il y a seulement cinq personnes, là même étant à la fois mère et belle-mère ; il montre donc les cinq divisés en deux groupes ennemis, trois et deux. Ces combinaisons arithmétiques doivent être secondaires par rapport au texte de Matthieu. — « Père contre fils, et fils contre père, mère contre fille, et fille contre mère, belle-mère contre bru, et bru contre belle-mère ». — Tous les possibilités ne sont pas épuisées par ces hypothèses ; car, dans la confusion supposée des rapports de famille, le fils, par exemple, pourrait aussi bien s'attaquer à sa mère, et la fille à son père.

On ne voit pas bien comment arrive ici la parole sur les signes du temps, que les gens ne savent pas comprendre. Peut-être l'évangéliste a-t-il voulu, après une instruction où les disciples sont avertis de se préparer au jugement de Dieu, en placer une où le peuple reçoit le même enseignement sous forme de similitudes qui ne sont pas expliquées.

« Or il disait aussi aux foules », — ne se contentant pas d'enseigner ses disciples : — « Lorsque vous voyez un nuage s'élever au couchant, aussitôt vous dites que la pluie vient », — parce que c'en est le signe ordinaire, — « et il en arrive ainsi. Et quand » — vous voyez — « le

57 Mais pourquoi aussi de vous-mêmes ne jugez-vous pas
[ce qui est juste ?

vent du midi souffler, vous dites », — le pronostic n'étant pas moins sûr, — « qu'il fera chaud, et cela arrive ». — Dans Matthieu (xvi, 2-3), les indices sont autrement choisis, la rougeur du ciel au soir présageant beau temps pour le lendemain, et au matin mauvais temps pour la journée. Sur un pareil thème rien n'était plus facile que de trouver des variantes, d'après les observations et dictons familiers dans le milieu particulier de chaque évangéliste.

« Hypocrites ». — Cette épithète, qui manque dans Matthieu, pourrait faire supposer que notre auteur pense aux pharisiens, ou bien qu'il a considéré comme affectée l'ignorance des Juifs, qui n'ont pas su et qui ne savent pas reconnaître en Jésus le Christ annoncé ; mais, dans la perspective, il s'agit du prochain jugement de Dieu. — « L'aspect de la terre et du ciel vous savez apprécier », — pour en tirer les indications opportunes. Matthieu, seulement : « l'aspect du ciel ». — « Comment n'appréciez-vous pas » — de même — « ce temps-ci », — pour en déduire le prochain avènement du règne ? Matthieu : « Mais les signes du temps, vous ne pouvez » les apprécier. Comme l'enseignement évangélique a ignoré d'abord les signes donnés en vue de l'avènement, il est à présumer que cette comparaison des signes météorologiques aux signes du « temps » a été conçue dans la tradition.

Suit, très artificiellement amenée, la comparaison du litige qu'il convient de régler à l'amiable avant de comparaître devant le juge (Mt. v, 25-26) — « Mais pourquoi aussi de vous-mêmes ne jugez-vous pas ce qui est juste ? » — Transition obscure et embarrassée, à quoi rien ne correspond dans Matthieu. L'auteur paraît vouloir dire que des gens si habiles à se reconnaître dans les choses matérielles devraient savoir « par eux-mêmes », non pas sans signes aucuns, puisque la comparaison précédente suppose que le temps actuel n'en est pas dépourvu, mais sans instruction spéciale sur le sujet et d'après les signes qui s'offrent, ceux que Dieu envoie, prendre le parti qui convient à l'intérêt de leur éternité, le bon parti, celui qui est selon Dieu (cf. Act. iv, 19), le parti de la repentance. Il faut prendre en vue du jugement dernier l'arrangement qu'il est recommandé de prendre avant un procès douteux, la conciliation.

« Car, quand tu vas avec ton adversaire devant magistrat, fais en sorte, en chemin, de te dégager de lui » — Mauvaise retouche de ce qu'on lit dans Matthieu (v, 25) : « Mets-toi en bons termes avec ton

- ⁵⁸ Car, quand tu vas avec ton adversaire devant magistrat,
prends soin, en chemin, d'en finir avec lui,
de peur qu'il ne te traîne au juge,
que le juge ne te livre à l'huissier,
et que l'huissier ne te jette en prison :
- ⁵⁹ je te dis, tu ne sortiras pas de là
que tu n'aies payé jusqu'à la dernière obole. »

adversaire, pendant que tu es avec lui dans le chemin. » — « De peur qu'il ne te traîne » — Matthieu : « te livre » — « au juge ; que le juge ne te livre à l'huissier » ; — proprement : « l'exécuteur ». Matthieu : « le juge au sergent » ; — « et que l'huissier ne te jette en prison ». — Matthieu : « et que tu ne sois jeté en prison ». — « Je te dis. » — Matthieu (v, 26), plus solennellement : « En vérité je te dis ». — « Tu n'en sortiras pas que tu n'aies payé jusqu'à la dernière obole. » — Matthieu : « le dernier liard » (κοδράντην; Lc. λεπτόν). Une interprétation allégorique paraît insinuée ; car l'invitation à se dérober au poursuivant s'explique mieux dans cette hypothèse, et l'adversaire pourrait être le diable. Les variantes à l'égard de Matthieu, qui se rencontrent dans la suite de la description, pourraient être en rapport avec la procédure des tribunaux romains (KLOSTERMANN, 503). Par lui-même, ce logion n'est qu'un conseil de sagesse commune, dont l'application au thème du règne de Dieu n'est pas exempte d'artifice. Du reste, le chapitre qu'on vient de voir montre mieux que toute autre page des évangiles synoptiques combien les prétendus discours évangéliques ont été arbitrairement construits par groupement de sentences dont la plupart, sinon toutes, ont été faites « évangéliques » par la tradition chrétienne.

LI. LA CONVERSION OU LA MORT

Les faits dont il va être parlé (XIII, 1-5) et la parabole du Figueur contiennent la même leçon morale que la parabole précédente ; mais l'évangéliste paraît y voir aussi bien une figure du châtement qui attend les Juifs.

« Or certains vinrent en ce même temps », — préambule et synchronisme visiblement artificiels, — « lui parler des Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang avec leurs sacrifices », — ou plutôt « avec celui de leurs sacrifices » (KLOSTERMANN, 504) : il s'agirait d'un événement très connu et tout récent dont on ferait part à Jésus, qui en

XIII Or certains se trouvaient là en ce même temps, qui l'informèrent au sujet des Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang avec leurs sacrifices.

¹ Et répondant il leur dit :

« Pensez-vous que ces Galiléens fussent les plus pécheurs de tous les Galiléens, parce qu'ils ont ainsi souffert ?

² Non, je vous dis,

mais, si vous ne vous convertissez, tous de même vous périrez.

tirerait le plus terrible pronostic pour ses auditeurs. Et l'on sent tout autant d'artifice dans le rapport imaginé entre la leçon et le fait. Il est superflu de vouloir mettre cette affaire en rapport avec celle de Barabbas, ou déterminer l'endroit où se trouvait Jésus quand eut lieu l'entretien dont il s'agit. On peut voir dans Josèphe que Pilate avait la main dure. Mais Josèphe ne signale pas le cas de Galiléens massacrés dans le temple, sur leurs victimes, au moment du sacrifice; et il n'aurait probablement pas négligé d'en parler, si le cas était réel. Etant donné l'esprit de notre rédacteur, il n'est aucunement téméraire de supposer (avec WELLHAUSEN, 71) que le prétendu cas des Galiléens massacrés dans le temple de Jérusalem est une transposition de ce qu'on lit dans Josèphe (*Ant.* XVIII, 4) touchant un massacre de Samaritains sur le Garizim, en des circonstances analogues, après la pâque de l'an 35.

« Et répondant, il leur dit », — au lieu de s'apitoyer sur le sort de ses compatriotes, et les présentant comme les prémices de l'extermination universelle: — « Pensez-vous que ces Galiléens fussent pécheurs plus que tous les Galiléens », — que la masse des Galiléens actuellement vivants, — « parce qu'ils ont subi cela? » — On n'est pas obligé de supposer que les interlocuteurs de Jésus, sans plaindre ceux que Pilate avait tués, se sont avisés tout de suite qu'ils avaient dû mériter leur sort, et que Jésus combattrait cette idée; dans la circonstance, Jésus est censé plutôt professer que ces Galiléens, comme tous les Juifs, ont mérité la mort, en sorte que le meurtre de ces quelques Galiléens présage la destinée des Juifs, s'ils persévèrent dans leur endurcissement, comme on entrevoit qu'ils y persévéreront. Inutile de se demander si la pensée de Jésus n'aurait pas été autre que celle de l'évangéliste, et si elle n'aurait pas concerné seulement la perte éternelle des individus incrédules. — « Il n'en est rien, je vous dis ». —

⁴ Ou bien ces dix-huit

sur lesquels est tombée la tour à Siloé,
et qu'elle a tués,
pensez-vous qu'ils fussent les plus coupables
de tous les gens qui habitent Jérusalem ?

⁵ Non, je vous dis ;

mais, si vous ne vous convertissez,
tous ainsi vous périrez.

Ces Galiléens n'étaient pas pires que les autres Juifs. — « Mais si vous ne vous convertissez, vous périrez tous de manière semblable. » — Cette parole de violence, si elle était authentique, ne ferait pas grand honneur à celui qui l'aurait prononcée ; mais il n'y a que naïveté, non cruauté, dans une prophétie faite après coup. Noter que la présentation du fait comme un cas typique et prophétique s'accorde fort bien avec l'hypothèse d'une fiction.

« Ou bien ces dix-huit ». — L'auteur, comme dans le cas précédent, affecte une façon de parler qui conviendrait pour un fait récent et connu de tout le monde. Cependant il a tout l'air de ne rien savoir de plus que ce qu'il invente. Mais l'accident qu'il va signaler montre que, pour lui, le cas précédent n'est aussi qu'un accident providentiel. Fantaisies théologiques derrière lesquelles on chercherait vainement une impression de réalité. — « Ces dix-huit sur lesquels est tombée la tour, à Siloé », — près de la fameuse source, — « et qu'elle a tués, pensez-vous », — parce qu'ils ont ainsi péri, — « qu'ils fussent coupables plus que tous les gens qui habitent Jérusalem ? » — Ici encore Jésus a l'air de combattre une idée qu'on pourrait avoir, non une idée qui aurait été émise devant lui ; et il va nier seulement que les dix-huit écrasés aient mérité leur sort plus que les autres habitants de Jérusalem. — « Il n'en est rien, je vous dis ; mais, si vous ne vous convertissez, vous tous ainsi périrez ». — On ne prouvera jamais que la tour en question n'a pas existé, ou bien qu'elle ne s'est pas écroulée sur dix-huit personnes au temps de Ponce Pilate (les fouilles archéologiques ont mis au jour les assises d'une tour bâtie près du canal de Siloé. LAGRANGE, 380). Mais il y a bien des chances pour que ce cas soit fictif comme le précédent. Les deux incidents sont présentés comme figurant la destruction complète de la nationalité juive ; et l'on peut croire que le narrateur est au clair sur l'accomplissement de ces prévisions.

« Et il dit cette parabole ». — La parabole est présentée comme

6 Et il dit cette parabole :

« Quelqu'un avait figuier planté dans sa vigne ;
il vint y chercher fruit,
et il n'en trouva pas.

7 Il dit alors au vigneron :

« Voilà trois ans que je viens chercher fruit
en ce figuier et n'en trouve pas.

Coupe-le ;

pourquoi aussi rend-il la terre stérile ? »

contenant en forme symbolique la leçon et la prédiction qui ont été faites à propos des deux événements ci-dessus mentionnés. Le développement ne manque pas d'analogie avec l'allégorie de la vigne dans Isaïe (v, 1-7 ; le rapport est plus éloigné avec JÉR. XXIV, allégorie des bonnes et des mauvaises figes, et Ps. LXXX, vigne transplantée), mais le symbolisme n'est que dans la donnée générale. Au moins dans la pensée de l'évangéliste, le figuier n'est pas un individu quelconque mais le peuple juif. Si l'on suppose l'authenticité, il n'y aurait eu, pour ce qui est de Jésus, qu'une comparaison avec application aux auditeurs. Mais on doit tenir compte de ce que cette parabole remplace en quelque façon dans notre évangile l'histoire symbolique du figuier desséché (Mc. XI, 12-14, 20-23 ; Mt. XXI, 18-22), et il est permis de se demander si la parabole n'aurait pas été conçue tout exprès sur le thème fourni par ce qu'on a lu plus haut (III, 9 ; Mt. III, 10) de Jean-Baptiste ; le récit de Marc est autant dire parallèle à la parabole plutôt qu'il n'en est dérivé. Une parabole semblable à la nôtre se trouvait parmi les fables d'Achikar (CHARLES, *The Pseudepigraphica*. II, 775). Le thème étant donné, l'application au ministère de Jésus près du peuple juif était facile, non pour Jésus lui-même, mais pour les interprètes de la tradition évangélique.

« Quelqu'un avait un figuier planté en sa vigne ». — Le cas est censé ordinaire de figuier planté ainsi (DEUT. XXII, 9, n'y contredit pas, car on y proscrit l'ensemencement de la vigne ; cf. JÜLICHER, II, 434). — « Il vint », — un certain jour, — « y chercher du fruit, et il n'en trouva pas », — La suite montre que le propriétaire est déjà venu plusieurs fois inutilement. Ce début manque de netteté. — « Or il dit au vigneron », — à l'ouvrier chargé de cultiver la vigne et de la garder. On dirait que le propriétaire en question n'apparaît dans sa vigne que pour prendre les fruits : situation analogue à celle du propriétaire dans la parabole des Vignerons (XX, 19-10 ; Mc. XII, 1-2 ; Mt.

8 Mais celui-ci, répondant, lui dit : « Seigneur, laisse-le encore cette année, pour que je bêche à l'entour et mette du fumier ;
9 peut-être portera-t-il fruit à l'avenir ; sinon, tu le couperas. »

xxi, 33-34). — « Voilà trois ans que je viens chercher du fruit à ce figuier et que je n'en trouve pas ». — Ce propriétaire est venu trois ans de suite inutilement ; voici la troisième année qu'il est déçu. Ces trois années de stérilité ne sont pas les trois années qu'aurait duré le ministère du Christ d'après le quatrième évangile, ou qui se seraient écoulées depuis la prédication de Jean-Baptiste, ni les trois années au bout desquelles seulement, d'après la Loi (LÉV. xix, 23-25), le propriétaire avait le droit de cueillir les fruits d'un arbre nouvellement planté : dans la première hypothèse, on ne voit pas à quoi correspondrait l'année de grâce ; la seconde est tirée de trop loin et elle serait d'ailleurs exclue par la chronologie des synoptiques ; la troisième est exclue par le fait que le propriétaire vient chercher les fruits de ces trois années. Les trois ans marquent un temps assez long durant lequel l'arbre aurait dû normalement donner des fruits à son maître et n'a rien produit. — « Coupe-le ». — Dans un manuscrit (D), le maître dit d'abord : « Apporte la hache » ; mais ce peut être une glose (d'après m, g). — « Pourquoi rend-il aussi la terre stérile ? » — On peut entendre que l'arbre épuise la terre pour rien, ou gêne de son ombre le voisinage, mais le sens peut être simplement que l'arbre, par le fait de sa stérilité, rend aussi bien stérile la place qu'il occupe.

« Mais lui », — le vigneron, — « répondant, lui dit : « Seigneur, laisse-le encore cette année », — au lieu de le couper tout de suite, — « pour que je bêche à l'entour et que je mette du fumier ». — Par l'effet de cette culture et de l'engrais, — « peut-être portera-t-il du fruit à l'avenir », — c'est-à-dire l'an prochain. Littéralement : « et s'il porte du fruit », la conduite à tenir, dans cette hypothèse, étant sous-entendue (ms. D et mss. lat. paraphrasent : « corbeille de fumier »). — « Sinon tu le couperas ». — On peut entendre : « Tu le feras couper » ; mais l'exécution pourrait bien être réservée au propriétaire, parce que le propriétaire est Dieu, qui châtiara le peuple juif, et que le vigneron est identifié à Jésus lui-même (cf. HERMAS, *Sim.* v). Plusieurs témoins (AD, Ss. Sc. Vg.) lisent : « Peut-être portera-t-il du fruit, sinon, plus tard, tu le couperas », en transposant εις τὸ μέλλον après εἰ δὲ μήγε, et peut-être sous-entendant ἔτος :

¹⁰ Or, il était à enseigner dans une synagogue, en sabbat ;
¹¹ et là était une femme ayant esprit d'infirmité depuis dix-huit ans ;
 elle était courbée
 et elle ne pouvait se redresser tout à fait.

¹² Et l'ayant vue, Jésus l'appela et lui dit :
 « Femme, tu es délivrée de ton infirmité » ;
¹³ et il lui imposa les mains ;
 et aussitôt elle se redressa, et elle rendait gloire à Dieu.

« l'an prochain », ce qui est moins précisément indiqué dans l'autre leçon, plus autorisée). La menace reste suspendue, et l'on ne pouvait pas, sans rompre la perspective de l'évangile, dire qu'elle avait eu son accomplissement. Il suffit que dans ce petit drame horticole on entrevoie le drame du salut avec ses conséquences funestes pour Israël.

LII. LE SABBAT

A première vue, l'on ne saisit aucun rapport entre le récit de guérison sabbatique et la parabole qui le précède, ou celles qui le suivent, d'autant que ce récit, par son contenu, semblerait appartenir au ministère galiléen. Faute de meilleure explication, l'on suppose que l'évangéliste l'a trouvé ainsi encadré dans la source où il l'a pris (KLOSTERMANN, 506) : hypothèse qui donnerait une assez médiocre idée de la source en question. Les Pères qui ont vu dans la femme guérie l'Eglise, opposée au figuier stérile et condamné de la synagogue, ont peut-être rencontré, sans le vouloir, la pensée qui a présidé à l'arrangement de ces morceaux. Le récit de guérison sabbatique pourrait donc être un doublet fictif du récit galiléen qui est commun aux trois synoptiques, comme le ressuscité de Naïn double la fille de Jaïr, et il aurait été tout exprès localisé vers la Samarie pour figurer le salut des Gentils. Il ne faut donc pas se hâter d'alléguer la vraisemblance, d'après les détails de la mise en scène, pour transporter le miracle à Capharnaüm. Le rédacteur évangélique aura probablement trouvé le récit tout fait, et il l'aura tellement quellement adapté à son cadre.

« Or il était à enseigner dans une des synagogues le jour du sabbat ». — Remarquer le vague de ce préambule. Qu'une telle façon d'enseigner ne convienne guère ni au temps ni au lieu, c'est ce dont le narrateur n'a aucun souci. — « Et il se trouvait là une femme qui avait un esprit d'infirmité depuis dix-huit ans ». — Tout à l'heure

¹⁴ Or, prenant la parole, le chef de la synagogue, indigné de ce que Jésus eût fait en sabbat guérison, dit à la foule :

« Il y a six jours où l'on doit travailler ;
venez donc ces jours-là vous faire guérir,
et non le jour du sabbat. »

(XIII, 4) en nous a parlé de dix-huit hommes, mais le rapport des chiffres doit être fortuit. Si l'auteur, au lieu de mentionner la maladie, désigne l'esprit qui en est cause, ce pourrait bien n'être pas seulement parce qu'il regarde la maladie comme une sorte de possession, mais parce que la femme représente la Gentilité. En tout cas, il n'y a pas lieu de la considérer comme proprement possédée, c'est-à-dire folle, ni comme s'étant rendue préalablement coupable de péché, si ce n'est pour autant que la maladie de la femme serait l'image de l'état d'impureté morale où vivaient les Gentils. — « Elle était courbée », — à raison de cette espèce de paralysie, — « et elle ne pouvait se redresser tout à fait ». — Corps tout penché, d'où résulte impossibilité de relever la tête. Comme dans le cas précédemment raconté (VI, 6-11), la guérison va se faire sans que la personne intéressée l'ait d'abord demandée. — « Or, l'ayant vue, Jésus », — par un sentiment de souveraine pitié, — « l'appela et lui dit : « Femme tu es délivrée de ton infirmité. » Et », — ce disant, — « il lui imposa les mains ». — Parole et geste sont simultanés ; les deux opèrent la guérison, car il s'agit de guérison miraculeuse, non d'exorcisme efficace, comme dans les cas de possession ; et, vu le caractère du récit, pas n'est besoin de supposer que l'imposition des mains aurait été ajoutée par l'évangéliste. Le trait ne laisse pas de différencier cette guérison de l'autre guérison sabbatique, et peut-être tend-il à en souligner la signification religieuse. L'homme précédemment guéri n'était paralysé que de la main droite, et sa guérison ne réussit qu'à provoquer la haine des pharisiens ; la femme dont il s'agit maintenant était paralysée de tout le corps, et sa guérison, par l'imposition des mains, va, en confondant les ennemis du Christ, réjouir une foule qui acclame ses miracles. Croira qui voudra que ces détails ont été pris au hasard pour le grossissement du prodige et non pour faire entrevoir l'accession des Gentils au salut. — « Aussitôt elle se redressa et rendit gloire à Dieu ». — Nulle mention d'action de grâces dans le premier récit.

« Or, prenant la parole » — sur le fait qui vient de se produire, — « le chef de la synagogue », — qui fait pendant aux pharisiens de l'autre

¹⁵ Mais le Seigneur lui répondit et dit : « Hypocrites, chacun de vous en sabbat ne détache-t-il pas son bœuf ou son âne de la crèche pour les mener boire ?

¹⁶ Et cette fille d'Abraham, que Satan a liée voici dix-huit ans, il n'aurait pas fallu la détacher de ce lien le jour du sabbat ? »

récit, et que l'on peut supposer pharisien lui-même — « indigné de ce que Jésus avait fait guérison en sabbat, dit à la foule », — comme s'il n'osait s'attaquer directement à Jésus pour le réprimander de la violation commise : — « Il y a six jours où l'on doit travailler », — les six jours où Dieu s'est acquitté du travail de la création (cf. DEUT. V, 13) ; — « venez donc ces jours-là vous faire guérir », — puisqu'on ne peut légitimement s'occuper de vous que ces jours-là, — « et non le jour du sabbat ».

« Mais le Seigneur ». — Noter l'emploi du mot dans ce récit secondaire. Jésus, relevant l'apostrophe du chef de la synagogue, — « lui répondit et dit ». — Comme le chef de la synagogue ne s'est pas adressé directement au Christ, celui-ci ne lui adresse pas individuellement sa réponse, mais au groupe qu'il représente, aux pharisiens, aux Juifs inédules. — « Hypocrites ». — Quelques témoins (D, Ss. Sc.) ont le singulier, probablement pour l'accord avec la formule d'introduction : « il lui répondit » ; mais le pluriel est recommandé par la suite du discours. — « Chacun de vous, le jour du sabbat, ne détache-t-il pas son bœuf ou son âne de la crèche pour les mener boire ? » — Les plus scrupuleux observateurs de la Loi se croient permis de rendre ce service, intéressé d'ailleurs, à des animaux sans raison. Matthieu (XII, 11) fait valoir la même idée dans l'autre récit sous une forme différente, que notre auteur de son côté reproduira dans un troisième récit de guérison sabbatique (XIV, 1-6). Les deux récits propres à notre évangile ont été construits, comme les autres histoires sabbatiques, autour de l'idée, argument d'école contre une interprétation trop rigide du repos sabbatique (cf. BULTMANN 5). Il n'est aucunement certain que les arguments et à plus forte raison les guérisons miraculeuses doivent être attribués à Jésus. — « Et cette fille d'Abraham ». — Zachée aussi sera qualifié fils d'Abraham (XIX, 9), en tant que croyant. Le titre qui est donné à la femme pourrait bien viser derrière son apparente descendance la signification spirituelle de son personnage — « Que Satan a liée voici dix huit ans », — qu'il tient liée depuis ce temps-là par la maladie. Il n'est pas autrement

¹⁷ Et pendant qu'il disait cela,
tous ses adversaires étaient confondus ;
et toute la foule se réjouissait
de tous les miracles opérés par lui.

¹⁸ Il disait donc :

« A quoi est comparable le royaume de Dieu,
et à quoi le comparerai-je ?

¹⁹ Il est comparable à grain de sénévé
qu'a pris un homme pour le jeter dans son jardin ;
il a grandi et il est devenu arbre,
et *les oiseaux du ciel ont niché dans ses branches.* »

insinué que la maladie ait été conséquence d'un péché. — « Il ne fallait pas la détacher de ce lien », — les mots (λυθῆναι ἀπό) sont choisis pour la correspondance avec ce qui a été dit du bœuf et de l'âne, — « le jour du sabbat ». — L'argument est supposé sans réplique. Non seulement c'est un droit, mais c'est un devoir de guérir un malade, si on le peut, le jour du sabbat.

« Et comme il disait cela, ses adversaires étaient confondus ». — Réminiscence probable d'Isaïe (xlv, 16, Sept.), et qui ne prouve pas que l'évangéliste écrivait en érudit, mais qu'il connaissait assez bien la Bible des Septante. Ce passage n'est pas le seul où on s'en aperçoit. — « Et toute la foule se réjouissait de toutes les merveilles qui se faisaient par lui ». — On a rencontré des formules semblables dans les récits du ministère galiléen (v, 26 ; vii, 16-17) ; mais celle-ci a de quoi surprendre après un miracle isolé ; on pourrait supposer que le récit a été rédigé d'abord pour terminer une série, ou plutôt que cette espèce de triomphe est en rapport avec le sens mystérieux de l'anecdote. La dernière hypothèse, en effet, semble confirmée par les paraboles qui viennent ensuite.

LIII. PARABOLES

« Il dit donc ». — La parabole semblerait aussi avoir été dite en considération du succès qui vient d'être obtenu, comme si le fait raconté avait le même sens figuratif que la parabole. — « A quoi est comparable le royaume de Dieu, et à quoi le comparerai-je ? » — Préambule paraphrasé dans Marc (iv, 30), omis dans Matthieu (xiii, 31), et qui vient de la source commune.

²⁰ Et il dit encore :

« A quoi comparerai-je le royaume de Dieu ?

²¹ Il est comparable à levain

qu'a pris une femme pour le mêler à trois mesures de farine, jusqu'à ce que tout ait fermenté. »

« Il est comparable à un grain de sénevé, qu'un homme a pris pour le jeter dans son jardin ». — Matthieu dit : « semer dans son champ », et il ajoute, probablement d'après Marc (iv, 31-32), et d'après la source commune, que c'est « la plus petite de toutes les semences, mais une fois poussé, le plus grand des légumes ». La même antithèse existe d'ailleurs dans notre évangile entre le sénevé à l'état de grain et le sénevé à l'état d'arbre où les oiseaux s'abritent. — « Il a grandi et il est devenu arbre », — au moins par la taille, — « et les oiseaux du ciel se sont abrités dans ses branches ». — Marc (iv, 32) paraphrase : « Il pousse de grandes branches, en sorte que les oiseaux du ciel peuvent s'abriter sous son ombre ». Matthieu (xiii, 32) se rapproche de la source commune, tout en subissant l'influence de Marc : « Il devient arbre, en sorte que les oiseaux du ciel viennent s'abriter dans ses branches. » Notre auteur pense à la diffusion rapide de l'Évangile parmi les Gentils, et tel doit être déjà le sens de la source (cf. Ez. xvii, 24; xxxi, 6; Dan. iv, 9, 18).

« Et il dit encore » — cette autre parabole : — « A quoi comparerai-je le royaume de Dieu ? » — Matthieu (xiii, 33) n'a pas non plus ce préambule interrogatif, qui doit venir de la source, comme le précédent. — « Il est comparable à du levain », etc. — La seconde parabole est prise dans le même sens que la première, et rien n'invite à penser que la puissance intensive de l'Évangile y serait visée indépendamment de sa force extensive, que concernerait le Sénevé : l'expansion agissante et bienfaisante est visée dans les deux paraboles. Peut-être y aurait-il lieu plutôt de considérer (avec BULTMANN, 106) la parabole du Levain comme ajoutée après coup, dans la tradition, à la parabole du Sénevé. L'application des deux paraboles a d'ailleurs été conçue en regard des progrès extraordinaires qu'a promptement réalisés le christianisme naissant.

LIV. LES ÉLUS

Suit un morceau d'enseignement, fait de sentences combinées que Matthieu présente séparément. Notre auteur y met une introduction

²² Et il s'en allait, par villes et villages enseignant, et faisant route vers Jérusalem.

²³ Or quelqu'un lui dit : « Seigneur, y aura-t-il peu de sauvés ? »

Mais il leur dit :

historique. — « Et il s'en allait par villes et villages, enseignant », — comme déjà l'on vient de le voir. On peut construire : « Il s'en allait, par villes et villages enseignant » (cf. VIII, 1). — « Et faisant route vers Jérusalem ». — Le rappel du voyage est inattendu entre deux paraboles sur le royaume de Dieu, et un discours sur ceux qui y seront admis. Le narrateur, après la scène qu'il a placée en synagogue, semble avoir voulu reprendre le fil conducteur de son récit, afin de préparer ce qu'on va lire touchant ceux qui auront entendu inutilement la prédication de Jésus, et, par la mention de Jérusalem, préluder à l'annonce de sa mort, qui viendra un peu plus loin (XIII, 33). Le grand dessein providentiel sur la réprobation des Juifs et le salut des Gentils est en voie de se réaliser, et Jésus est censé profiter des occasions qui se présentent pour le proclamer devant le peuple. Mais l'itinéraire qu'on lui fait suivre est des plus confus. Nous pourrions croire qu'il a traversé la Samarie et qu'il est déjà en Judée ; or, un peu plus loin (XIII, 21), on va nous le montrer sur les terres d'Antipas. Les concordistes trouvent en cette ligne l'indice d'un voyage particulier que Jésus aurait fait à Jérusalem et qui ne serait pas le dernier : précieux rapport avec le quatrième évangile, mais qui n'a pas l'ombre de réalité.

« Or quelqu'un lui dit ». — On ne voit pas où ni quand ni comment surgit ce personnage, ni ce qu'il peut être. Son intervention est un de ces artifices rédactionnels dont notre évangéliste se sert volontiers pour amener les sentences que ses sources lui fournissent. — « Seigneur, y aura-t-il peu de sauvés ? » — Cette question a été tirée de la parole : « Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus », qui se lit dans Matthieu (XXII, 14), et elle est d'ailleurs influencée par le logion sur la porte étroite (cf. Mt. VII, 14), dont notre rédacteur n'a utilisé qu'une partie. Le rapport qui existe entre les réflexions sur le salut, qu'on va nous faire lire, et ce qui se trouve avant et après, est un rapport logique, fondé sur l'affinité des pensées. C'est au problème du salut que répondent les trois sentences ici réunies en un seul discours : comparaison de la porte étroite par où beaucoup ne pourront pas passer (XIII, 24) ; parabole de ceux qui arrivent au festin quand la porte est fermée et qui sont condamnés à rester

²⁴ « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, parce que beaucoup, je vous dis, chercheront à entrer et ne pourront pas.

dehors (XIII, 25-28) ; déclaration concernant l'admission des Gentils au festin messianique (XIII, 29-30). Quel que soit l'auteur de cette combinaison, elle ne peut appartenir qu'à une rédaction secondaire des sentences attribuées au Christ.

« Et il leur dit ». — Leçon la plus autorisée (ms. D : « et il dit » ; Ss. Sc. : « et il lui dit : « Efforce-toi »). Mais si la réponse est collective, c'est que la teneur des sentences le veut, et le questionneur est censé porte-parole d'un groupe. — « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite ». — La métaphore de la porte étroite, qui introduit à la vie éternelle, est combinée dans Matthieu (VII, 13-14) avec celle des deux voies. On dirait que notre auteur a connu la première à l'état indépendant, à moins qu'il ne l'ait isolée pour l'adapter à ce qui est dit ensuite au sujet de la porte à laquelle on vient frapper inutilement. Ce qu'il nous dit de la porte étroite atteste une combinaison rédactionnelle ; car la porte étroite est à peine mentionnée qu'elle devient la porte à laquelle plusieurs viendront inutilement frapper. Le développement naturel de la sentence serait qu'on doit se gêner pour entrer par la porte étroite, parce que celle-ci est le seul moyen d'accès à la vie éternelle. Notre auteur, qui parle de « la porte étroite » comme si elle était déjà connue du lecteur, ne donne pas la raison directe et positive pour laquelle on doit s'efforcer d'entrer par cette porte, et il introduit une autre considération : se hâter d'entrer pour ne pas trouver porte fermée. — « Parce que beaucoup, je vous dis, chercheront à entrer et ne pourront pas ». — Ceux qui ne pourront pas entrer ne sont pas des gens qui feraient inutilement effort pour entrer par la porte étroite, mais ceux qu'on va voir frapper en vain à la porte du chef de maison. La porte étroite par laquelle on était convié d'entrer était le repentir ; celle devant laquelle le pécheur non converti frappe en pure perte est la porte du ciel, mais en tant que fermée au pécheur, c'est-à-dire la damnation, l'obstacle insurmontable qui s'oppose à l'entrée des impénitents dans le royaume de Dieu.

« Quand le chef de maison se sera levé pour fermer la porte ». — Entendons : quand le Christ aura introduit ses élus dans le royaume de Dieu. — « Et que vous vous mettez, étant restés dehors », — ne vous étant pas trouvés en mesure d'entrer avec les justes dans ce royaume, — « à frapper à la porte », — non plus porte étroite, mais

- ²⁵ Lorsque se sera levé le chef de maison,
qu'il aura fermé la porte,
et que vous vous mettez, étant restés dehors,
à frapper à la porte en disant :
« Seigneur, ouvre-nous »,
et que, répondant, il vous dira :
« Je ne sais pas d'où vous êtes »,
²⁶ Alors vous vous mettez à dire :
« Nous avons mangé en ta présence et nous avons bu,
et sur nos places tu as enseigné. »
- ²⁷ Et il dira : « Je vous dis,
je ne sais pas d'où vous êtes ;
*éloignez-vous de moi tous,
artisans d'iniquité.* »

porte fermée, — « disant : « Seigneur, ouvre-nous », — comme les filles étourdies, dans la parabole de Matthieu (xxv, 1-13), qu'on dirait ici résumée, — « et que, répondant il vous dira : « Je ne sais pas d'où vous êtes ». — Comme l'époux dit aux filles étourdies : « Je ne vous connais pas ».

« Alors vous vous mettez à dire ». — Il résulte de ce qui va être dit que le maître de maison est Jésus lui-même dans la gloire de son règne. Mais la construction de ce passage est terriblement embarrassée : on se demande d'abord si le commencement : « depuis que le chef de maison », etc. (xiii, 25) dépend de la réflexion précédente (xiii, 24), et, supposé, qu'il n'en dépende pas, où s'arrête la phrase antécédente gouvernée par « depuis que » (ἐφ' οὗ), soit après : « Ouvrez-nous », soit après : « Je ne sais d'où vous êtes ». Cet échange de propos forme une sorte d'intercalation rédactionnelle, empruntée à la parabole des Vierges ou à sa source, pour amener l'avertissement à ceux qui pourraient se réclamer de relations personnelles avec Jésus, avertissement que notre auteur a dû emprunter à la même source que Matthieu (vii, 21-23) et qu'on dirait avoir voisiné dans cette source avec le mot sur la porte étroite. On a pu voir que le préambule seulement de ce logion avait été utilisé (vi, 46) dans le discours général de morale évangélique (*supr.* p. 212). — « Nous avons mangé et bu en ta présence ». — Façon respectueuse de dire : « en ta compagnie ». — « Et c'est sur nos places que tu as enseigné ». — Il s'agit évidemment du Christ, et ce sont des Juifs qui parlent. Dans Matthieu (vii, 22), ce sont de faux apôtres et de faux prophètes. Notre rédac-

²⁸ Là il y aura les pleurs et le grincement des dents, lorsque vous verrez Abraham, Isaac et Jacob, et tous les prophètes, dans le royaume de Dieu, et vous autres jetés dehors.

teur n'a pas dû retourner contre les Juifs une sentence qui visait d'abord les faux croyants ; mais la sentence qu'il reproduit n'en est pas moins d'un prophète chrétien menaçant les Juifs au nom de Jésus glorifié. — « Et il dira : « Je vous dis, je ne sais d'où vous êtes ». — Répétition de ce qui a été dit plus haut (xii, 25). Dans Matthieu (vii, 23) : « Et alors je leur déclarerai : « Jamais je ne vous connus ». — « Eloignez-vous de moi tous, artisans d'iniquité ». — Pour cet emprunt (Ps. vi, 9), les premiers mots sont plus et les derniers moins conformes au grec des Septante que dans Matthieu.

« Là », — c'est-à-dire dans le lieu où seront envoyés les réprouvés, et où notre évangéliste expédie les Juifs incrédules et impénitents, — « il y aura les pleurs et le grincement des dents ». — Pour faire transition, cette formule descriptive a été transposée au commencement de la sentence, dont elle forme plus naturellement la conclusion dans Matthieu (viii, 12). On ne voit pas d'abord à quoi se rapporte le mot « là », qui dans Matthieu se réfère aux « ténèbres extérieures ». La déclaration relative au salut des Gentils, que Matthieu a intercalée telle quelle dans l'histoire du centurion de Capharnaüm, apparaît ici désarticulée et comme retournée pour l'adaptation à son contexte. — « Lorsque vous verrez Abraham, Isaac et Jacob, et tous les prophètes, dans le royaume de Dieu ». — Dans Matthieu (viii, 11), ce sont les Gentils qui viennent s'asseoir avec les trois patriarches. Notre auteur leur adjoint « tous les prophètes » ; peut-être entend-il que les justes de l'Ancien Testament sont déjà en possession du bonheur éternel (cf. xvi, 23 ; xxiii, 43). — « Et vous autres jetés dehors ». — « Vous » désigne les Juifs. Matthieu : « et les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures ». Dans le contexte de notre évangile, ceux qui ne sont pas admis au festin sont restés à la porte ; il ne serait donc pas nécessaire de les jeter dehors.

« Et il en viendra de l'orient et de l'occident, du nord et du midi ». — Notre auteur aura voulu mentionner les quatre points cardinaux ; Matthieu parle seulement de l'orient et de l'occident. — « Qui s'attacheront dans le royaume de Dieu », — pour l'éternel festin. — « Et il y a des derniers qui seront premiers, il y a des premiers qui seront derniers ». — Adaptation d'une sentence que Marc (x, 31) et Matthieu (xix, 30 ; xx, 16), rapportent dans un autre contexte et avec un autre

²⁹ Et il en viendra de l'orient et de l'occident, du nord et du midi, qui s'attableront dans le royaume de Dieu ;

³⁰ et il y a des derniers qui seront premiers, et il y a des premiers qui seront derniers.

³¹ En ce moment même,

s'approchèrent certains pharisiens qui lui dirent :

« Pars et va-t'en d'ici ;

car Hérode veut te tuer. »

sens. Car il ne semble pas que notre auteur voie dans les premiers et les derniers différents membres de la communauté chrétienne ; pour lui, les premiers qui deviennent derniers doivent être les Juifs, exclus du royaume, et les derniers qui deviennent premiers sont les Gentils convertis. Adaptation d'un dicton vulgaire au thème du salut chrétien.

LV. HÉRODE

L'anecdote racontée ensuite semble étroitement liée au discours qu'on vient de lire, puisqu'elle arrive — « au même moment ». — Mais c'est combinaison rédactionnelle, d'où ne résulte aucune indication précise, puisque l'on ne sait au juste ni où ni quand le discours a été tenu. Jésus est censé dans le pays gouverné par Hérode Antipas, c'est-à-dire en Galilée ou en Pérée. Eu égard à ce qui précède, on pourrait être tenté de préférer ce dernier pays ; mais notre évangile (III, 1) ne dit pas que la Pérée appartienne à Antipas, et l'itinéraire prêté à Jésus est si incertain que l'on peut supposer le Christ encore à la frontière de Galilée. Pris en lui-même, l'incident semblerait se passer quand Jésus se dispose à quitter le théâtre ordinaire de sa prédication.

« Certains pharisiens vinrent lui dire : « Pars et va-t'en d'ici », — où tu n'es pas en sûreté, — « car Hérode veut te tuer ». — C'est le cas d'Amos (VII, 10-17), invité par le prêtre de Béthel à s'en aller prophétiser en Juda, et notre rédacteur paraît s'inspirer du texte prophétique, ce qui n'est pas pour garantir l'historicité du fait. Plusieurs ont pensé que la communication faite à Jésus était une fiction imaginée pour l'éloigner de la Galilée, soit que les pharisiens eussent attribué à Hérode une intention qu'il n'avait pas, soit que le tétrarque se fût concerté avec les pharisiens pour écarter le nouveau prédicateur, sans recourir aux moyens violents qu'il se reprochait d'avoir employés contre Jean. La première hypothèse paraît contraire à l'esprit du récit, qui suppose

³² Et il leur dit :

« Allez dire à ce renard :

Voici que je chasse démons

et accomplis guérisons aujourd'hui et demain,

et le troisième jour je suis à terme.

plutôt les pharisiens en connivence avec Hérode (cf. Mc III, 6 ; VIII, 15). La seconde hypothèse est mieux fondée mais insuffisante, Jésus étant censé courir un danger réel : Hérode serait disposé à user de violence si Jésus ne s'éloigne pas. Il est vrai que cette disposition ne s'accorde pas bien avec le désir qui lui est prêté ailleurs (IX, 9 ; XXIII, 8) de voir Jésus ; mais la contradiction pourrait provenir de ce que ces indications divergentes n'ont pas la même origine ; et peut-être aussi notre auteur n'y regarde-t-il pas de si près. En tout cas, la malveillance d'Antipas serait à présumer plutôt qu'un sentiment de curiosité.

« Et il leur dit : « Allez dire à ce renard ». — La réplique donne à entendre que les interlocuteurs sont considérés comme gens d'Hérode, qualifiés pour transmettre à celui qui les a commissionnés la réponse de Jésus. Si le tétrarque est traité de renard, ce n'est pas en manière de compliment mais d'injure, et le trait pourrait manquer de vraisemblance, pas plus pourtant que la démarche des pharisiens et le message d'Hérode. Il n'est pas autrement certain que la qualification de « renard » implique ici l'idée de ruse, avec une allusion à la politique astucieuse du tétrarque et à sa conduite dans la circonstance ; le renard est présenté dans la Bible (JUG. XV, 4) seulement comme une bête de proie (cf. WELLHAUSEN, 75 ; voir cependant KLOSTERMANN, 510 ; BULTMANN, 18, n. 1 ; LAGRANGE, 393). — « Je chasse les démons et j'accomplis des guérisons aujourd'hui et demain. » — Les deux jours signifient le présent et le prochain avenir, le tout formant un temps assez court, celui que Dieu a réglé pour la mission de son envoyé. On peut douter que Jésus lui-même eût défini cette mission comme étant simplement celle d'un exorciste guérisseur ; mais c'est ainsi que le rédacteur des Actes affecte de la présenter (cf. ACT. II, 22 ; X, 38). — « Et le troisième jour je suis à mon terme » — Je finis après-demain. Mais le mot employé (τελειοῦμι) ne paraît pas signifier que le terme de l'œuvre ou de l'existence ; il vise plutôt l'accomplissement personnel de Jésus dans la gloire, à travers la mort (cf. HÉBR. XI, 40 ; XII, 23), ce qui dépasse grandement la perspective du ministère galiléen.

³³ Mais il me faut aujourd'hui, demain et le jour suivant marcher, car il ne convient pas que prophète périsse hors de Jérusalem.

³⁴ Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes, et lapides ceux qui sont envoyés vers toi, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme poule sa couvée sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu !

« Mais il faut que je marche aujourd'hui, demain et après-demain ». — Répétition des trois jours indiqués ci-dessus, pour revenir sur la signification du troisième, celui de l'accomplissement. — « Car il n'est pas possible qu'un prophète périsse hors de Jérusalem ». — Inutile qu'Hérode s'en mêle, Jérusalem a le monopole du meurtre sur les envoyés de Dieu. Que Jésus semble se mettre à la suite des prophètes et concevoir sa mort comme conditionnée par sa mission et non par les prophéties, ce n'est point ici une preuve spéciale d'historicité ; car Jésus, pour notre évangéliste, est aussi bien le prophète annoncé par Moïse, et l'on ne peut s'attendre à ce qu'il se désigne à Hérode comme Christ ; ce qu'il dit de sa mort est conçu en nécessité providentielle, et si l'on y veut bien regarder, toute cette déclaration est aussi artificielle que la mise en scène. La reprise des trois jours (XIII, 33) pourrait être un indice de double rédaction, mais la première indication (XIII, 32) semble appeler un commentaire, elle n'est point par elle-même plus vraisemblable que celui-ci. Par des coups de ciseau appropriés on peut obtenir une meilleure suite logique et littéraire du discours : « Je chasse les démons et j'accomplis des guérisons aujourd'hui et demain ; mais il faut que je m'en aille le jour suivant, car il n'est pas possible », etc., (WELLHAUSEN, 76). L'interpolation, si interpolation il y avait, devrait être attribuée au rédacteur évangélique, mais la correction proposée pourrait bien être logique à l'excès.

L'authenticité de la déclaration primitive ne serait pas garantie pour autant, et l'on est plutôt tenté d'y voir une variante des prédictions que Jésus fait ailleurs de sa mort aux disciples, mais coordonnée à une indication de la source de Marc touchant le motif qui avait déterminé Jésus à quitter la Galilée (cf. *Marc*, 187). Du reste, il ne s'agit pas d'une simple prévision, fondée sur le sort des prophètes antérieurs. L'évangéliste entend bien que Jésus fait une prédiction rigoureuse ; et si cette prédiction ne se réfère pas à des prophéties messianiques, c'est que le sort des prophètes a figuré celui du Christ.

³⁵ Voici que vous est laissée votre maison.

Mais je vous dis :

vous ne me verrez pas

jusqu'à ce qu'arrive le temps où vous direz :

Béni soit qui vient au nom de Seigneur. »

Au surplus, l'idée qu'un prophète doit mourir à Jérusalem n'est pas autrement naturelle ; on ne l'amène ici que pour introduire l'apostrophe comminatoire à la ville coupable, apostrophe d'autant plus mal placée que Jésus est encore loin de la ville et n'est pas censé y avoir mis le pied depuis le commencement de son ministère.

Suit l'apostrophe à Jérusalem, que la mention de cette ville et une facile association d'idées font introduire en cet endroit, mais qui est mieux située dans Matthieu (xxiii, 37-39), en conclusion du ministère hiérosolymite. Elle sert ici à expliquer la réprobation des Juifs et fait pendant à la prophétie menaçante par laquelle Amos (*loc. cit.*) répond à la communication du prêtre de Béthel. Seconde partie d'un oracle dont la première seulement a été retenue par notre rédacteur dans le discours aux pharisiens, à raison de la transposition qu'il a faite de ce discours (cf. *supr.* p. 336). Rien ne montre mieux que ce découpage le caractère artificiel du procédé suivi par l'évangéliste dans le classement des sentences attribuées à Jésus. On peut même se demander si l'embarras qu'il a éprouvé devant la prédiction menaçante qui terminait dans la source le discours aux pharisiens n'aurait pas contribué à la transposition qu'il a faite de tout le discours et à la séparation de la menace finale, qu'il s'efforcerait, en dépit de son contenu, de rapporter aux Galiléens, de telle sorte que la salutation messianique sur le mont des Oliviers pût être considérée comme l'accomplissement de la prophétie (HOLTSMANN, 380).

Le rédacteur a voulu lire — : « Votre demeure va vous être laissée. » — Matthieu (xxiii, 38) ajoute : « déserte », si toutefois le mot (ἐρημος) est authentique dans Matthieu. Noter que les paroles : « Je vous dis, vous ne me verrez plus » etc., sont peu naturelles dans la circonstance, adressées seulement à quelques pharisiens, et qu'elles conviennent mieux à la mise en scène de Matthieu. C'est par cette finale (ou seulement par les mots : « Je vous dis, vous ne me verrez plus », BULTMANN 69), que l'apostrophe à Jérusalem, si on la prend pour une citation, se tourne en discours de Jésus. La formule qui introduit l'acclamation messianique varie dans les manuscrits :

xiv Et advint : comme il était entré dans la maison d'un chef des pharisiens, en sabbat, pour prendre repas, eux étaient à l'observer.

« Vous ne me verrez pas que vous ne disiez » (έως ou έως άν είπητε, BS etc. ; cf. Mt. xxii, 39) ; ou bien : « jusqu'à ce qu'il arrive que vous disiez » (έως ήξει ότε είπητε, AD etc.).

LVI. A LA TABLE DU PHARISIEN

Sans lien réel avec ce qui précède, et artificiellement rassemblés dans un cadre rédactionnel, viennent une nouvelle guérison sabbatique (xiv, 1-6), un avis sur la place à prendre quand on est invité à un repas (xiv, 7-11), un autre sur les invitations à faire quand on en donne un (xiv, 12-14), et la parabole du Festin (xiv, 15-24). Fait et propos de table aussi vaguement localisés que possible.

« Et advint, comme il était entré dans la maison d'un chef des pharisiens ». — L'auteur prend les pharisiens afin de leur faire adresser les leçons qui vont suivre, et un chef des pharisiens pour expliquer la présence d'un grand nombre d'autres pharisiens dans sa maison. L'entrée de Jésus dans la maison du pharisien n'est pas en rapport avec la circonstance du voyage antérieurement signalée, mais elle est pour la mise en scène de ce qui suit. Ce qu'était au juste ce chef des pharisiens, on ne nous le dit pas, et il est superflu de le conjecturer. Rien n'invite à le supposer membre du sanhédrin ou habitant Jérusalem. D'ailleurs, on interpréterait un peu arbitrairement la notice en entendant : « un chef qui était pharisien », par exemple, un chef de synagogue (KLOSTERMANN, 511). Il s'agit d'un personnage important dans la secte même, bien que le langage de l'évangéliste prête à équivoque, les pharisiens n'ayant pas été un parti politiquement organisé. Il semblerait que, dans la pensée de l'auteur, la mention des pharisiens suffit pour établir la continuité logique du présent récit avec le précédent. — « Le jour du sabbat ». — Ceci est dit pour amorcer l'histoire de guérison, et les pharisiens sont là pour en être scandalisés. — « Pour prendre un repas ». — Et ceci est pour accrocher les propos roulant sur le thème du festin. — « Eux étaient à l'observer ». — Les pharisiens ne sont pas là pour autre chose ; mais on peut trouver que ce trait, emprunté au premier récit de guérison sabbatique (vi, 7 ; Mc. iii, 2), arrive trop

- ² Et voici qu'un homme hydropique était devant lui ;
³ et prenant la parole, Jésus s'adressa aux légistes et aux pharisiens, disant :
 « Est-il permis, en sabbat, de guérir, ou non ? »
⁴ Mais eux se tinrent cois,
 Et l'ayant pris, il le guérit ;

tôt. Car on dirait que les pharisiens n'ont pas autre chose à faire que d'épier Jésus, et ils observent seulement l'attitude que Jésus adoptera vis-à-vis de l'hydropique, dont il va être fait aussitôt mention.

« Et voilà qu'un homme hydropique était devant lui ». — C'est le sujet à guérir, qui fait besoin pour l'histoire, et dont on ne dit pas comment il se trouvait là. Toute cette mise en scène est assez gauche, et l'on en voit trop le procédé de construction. Ce doit être parce qu'il avait localisé dans une synagogue, à l'instar du récit type, la guérison de la femme infirme (xiii, 10-17), que notre auteur localise dans une maison particulière la guérison de l'hydropique. Réunion privée pour banquet, au lieu de réunion synagogale. Le trait est d'ailleurs conforme aux habitudes juives. Rien ne s'opposait à ce qu'on donnât des repas le jour du sabbat, et même on le faisait volontiers, les préparatifs ayant été exécutés la veille.

« Et prenant la parole ». — Il faut supposer que, comme dans le récit qui a servi de modèle à celui-ci (vi, 7; cf. xiii, 14), les pharisiens se demandent si Jésus se permettra d'opérer une guérison le jour du sabbat. C'est à cette préoccupation de leur esprit que Jésus répond, en les faisant, pour ainsi dire, arbitres du cas. — « Jésus s'adressa aux légistes et aux pharisiens ». — Les docteurs sont aussi des pharisiens, mais on parle de docteurs parce que la question qui se pose paraît être de leur ressort. — « Est-il permis ou non d'opérer guérison le jour du sabbat ? » — Les docteurs n'osent pas dire non. — « Mais ils gardèrent le silence ». — Trait de Marc (iii, 4), omis par notre auteur dans la reproduction du récit typique, et utilisé ici. — « Et l'ayant pris, il le guérit ». — Jésus guérit cet hydropique en le touchant (cf. Mc. 1, 41). On peut croire que le geste est pour varier la forme de la guérison ; il peut sembler approprié à la nature de la maladie et dispense l'auteur de chercher une parole impérative qui y convienne. — « Et il le congédia ». — Comme si l'homme n'avait plus rien à faire auprès de lui (cf. vii, 38).

« Et à eux il dit », — combattant l'objection qu'ils sont supposés

⁵ et il leur dit :

« Qui d'entre vous si son âne (?) ou son bœuf en puits tombe, aussitôt ne l'en retire, (même) en jour de sabbat ? »

⁶ Et ils ne purent pas répliquer à cela.

⁷ Et il adressa aux invités parabole,

remarquant comment ils choisissaient les premières places, (et) il leur dit :

n'avoir pas osé exprimer. — « Qui d'entre vous, si son fils ou son bœuf tombe dans un puits, ne l'en retire aussitôt », — quand même ce serait — « le jour du sabbat ». — L'association du fils et du bœuf paraît singulière ; et plusieurs témoins (S L, Ss. mss. lat. Vg.) ont « l'âne » (ὄνος) au lieu du « fils (υἱός, A B, etc. ; Sc, a le fils, le bœuf et l'âne). On allègue les passages de la Loi (Ex. xx, 10 ; DEUT. v, 14) où l'homme et les animaux apparaissent ensemble comme soumis à l'obligation du sabbat ; mais ces textes n'ont qu'un rapport éloigné avec le sujet de notre discours ; plus probants seraient certains textes rabbiniques en rapport avec la discipline du sabbat (voir KLOSTERMANN, 512). Mais il est possible que le texte primitif, au lieu du fils ou de l'âne ait parlé de la brebis (ὄvis, dont on aurait fait υἱός et ὄνος. WELLHAUSEN, 76. Dans Mt. xii, 35, passage tout à fait parallèle, il est question de brebis, πρόβατον, qui est la leçon de D dans notre passage). S'il est permis, le jour du sabbat, de venir en aide à un animal pour l'empêcher de périr, à plus forte raison la même chose doit être permise quand il s'agit d'un homme. La vie de l'homme et celle de la bête importent plus que l'observation du sabbat. Telle est l'idée qui ressort du texte (comme de Mt. *loc. cit.*), même si l'on garde la mention du fils, et ce n'est pas précisément le devoir de la charité qui est mis au-dessus du sabbat (comme dans xiii, 15). — « Et ils ne pouvaient rien répondre à cela », — n'ayant pas d'argument à faire valoir contre ce raisonnement en vue duquel l'histoire a été conçue. Car ici encore l'histoire a été conçue comme illustration d'un argument contre la rigueur de l'observance sabbatique, et elle n'a d'autre valeur que celle de l'argument ; c'est un produit de la tradition, que l'évangéliste aura utilisé en y ajoutant seulement le cadre (xiv, 1), où il se proposait de loger d'autres enseignements (BULTMANN, 5)

La guérison de l'hydropique est censée opérée avant qu'on se mette à table ; puis chacun prend place pour le repas, et Jésus, voyant les convives se porter vers les premières places, ferait une observation à ce sujet. Au fond, l'évangéliste exploite ce qui est dit ailleurs (Mc. xii, 39 ; Mt. xxiii, 6 ; Lc. xx, 46) sur le goût des docteurs et des pha-

⁸ « Lorsque tu seras invité par quelqu'un à festin,
 ne te mets pas à la première place,
 de peur que plus digne que toi n'ait été invité par lui,
⁹ et que celui qui vous a invités tous deux ne vienne te dire :
 « Cède-lui la place »,
 et que tu n'arrives, avec confusion,
 à occuper la dernière place.

risiens pour les premières places dans les festins. Cette remarque et la suivante, qui s'adresse au maître de la maison, ne seraient pas tout à fait conformes à nos règles de politesse ; mais une pareille liberté de langage n'avait rien de choquant dans le milieu où vivait l'auteur, ou bien il a pensé que le Christ pouvait se la permettre. On peut croire que la première sentence est qualifiée parabole à raison de l'application, que l'évangéliste a en vue, aux conditions du royaume, Il n'est pas autrement nécessaire de supposer que la leçon a été présentée d'abord en manière de récit parabolique et tournée en incident réel par notre auteur. Il est bien plus probable que celui-ci adapte tellement qu'elle au thème de l'évangile une leçon de commune sagesse.

« Or il adressa aux invités », — aux pharisiens rassemblés chez le chef, — « une parabole, remarquant comme ils choisissaient les premières places, leur disant : « Quand tu sera invité ». — La leçon s'adresse à chacun des convives présents ; mais la vraie raison pour l'emploi du singulier est que la sentence n'a pas été conçue d'abord en discours évangélique, mais en conseil de sagesse (cf. Prov. xxv, 6-7, dont notre passage pourrait bien dépendre). — « A un festin ». — Il s'agit d'un repas solennel, et peut-être doit-on maintenir le sens de festin nuptial (cf. xii, 36), que le mot grec (*γάμοι*) comporte naturellement, l'auteur étant fort capable d'y attacher une signification allégorique (on pourrait même supposer une influence de la parabole du Festin dans Mt. xxii, 2). — « Ne te mets pas », — de toi-même et d'abord, — « à la première place », — au haut bout de la table, à la place qu'on destine à l'hôte le plus distingué, — « de peur qu'un plus digne que toi n'ait été invité par lui », — par ton hôte. Les convives sont supposés arriver les premiers dans la salle du festin et se placer eux-mêmes ; un personnage honorable, arrivant le dernier, peut se trouver obligé de se mettre au bas bout de la table ; le maître vient quand tout le monde est installé ; s'il y a nécessité, il rectifie les positions. — « Et que celui qui vous a, toi et lui, invités, ne vienne te dire : « Cède-lui place ». — Pour ne pas déranger tout le monde en

¹⁰ Mais, lorsque tu seras invité,
va te mettre à la dernière place,
afin, quand sera venu celui qui t'a invité, qu'il te dise :
« Ami monte plus haut. »

Alors ce te sera honneur devant tous tes commensaux.

¹¹ Car quiconque s'élève sera abaissé,
et qui s'abaisse sera élevé. »

mettant le plus digne à la première place, le maître fait simplement échange de la première et de la dernière place entre ceux qui les occupaient. — « Et qu'alors tu n'arrives, avec confusion », — pour cette humiliation publique, — « à occuper la dernière place ». — La prudence est donc de prendre un parti contraire.

« Mais lorsque tu seras invité, va te mettre à la dernière place ». — Là du moins on n'a d'autre chance à courir que celle de voir l'hôte vous dire que vous êtes trop modeste. — « Afin que, quand celui qui t'a invité sera venu, il te dise ». — C'est à raison de l'application que la chose est présentée comme certaine; car, dans le cours ordinaire ses choses, il ne suivrait pas nécessairement que celui qui choisirait la dernière place dût être appelé à la première. « Afin que » (*ὥστε*) n'est pas non plus à prendre en rigueur, comme prescrivant l'intention qu'on doit avoir, mais comme déterminant les conséquences de l'acte prescrit. — « Ami, monte plus haut ». Alors te sera honneur », — d'être ainsi traité, — « devant tous ceux qui seront à table avec toi ». — Raison de ce renversement : — « Parce que quiconque s'élève sera abaissé », — comme il arrive dans le premier cas indiqué, — « et qui s'abaisse sera élevé », — comme il est dit dans le second.

La même sentence reviendra plus loin (XVIII, 14; cf. Mt. XXIII, 12) avec un sens nettement religieux et eschatologique. Ainsi doit-on l'entendre dans le présent contexte, car ce principe est loin de se vérifier toujours dans le courant de la vie ordinaire. Ce doit être propos courant, dont la tradition a tiré parti selon les opportunités (BULTMANN, 62). Le conseil auquel il est ici adapté n'est pas d'un mysticisme transcendant, et c'est de soi un précepte de sagesse, politesse et habileté, dont on pourrait s'étonner qu'il ait trouvé place dans l'enseignement attribué à Jésus (BULTMANN, *loc. cit.*), si la tradition n'y avait introduit une pointe d'allégorie. On peut dire que la présente leçon, dans son ensemble, est une exhortation à l'humilité, dont on voit d'abord une application particulière et occasionnelle dans le cas du festin, puis la récompense certaine et durable

¹² Et il disait aussi à celui qui l'avait invité :
 « Quand tu donnes dîner ou souper,
 n'invite pas tes amis, ni tes frères,
 ni tes parents, ni des voisins riches,
 de peur qu'eux aussi ne te retournent invitation,
 et qu'il ne te soit rendu la pareille.
¹³ Mais, quand tu donnes festin,
 invite pauvres, estropiés, boiteux, aveugles ;

dans la gloire du règne de Dieu : il faut être dernier et serviteur maintenant pour être premier dans le royaume à venir. Mais on ne peut pas l'entendre comme une comparaison : de même que celui qui prend la première place à table s'expose à être renvoyé à la dernière, ainsi celui qui s'enorgueillit rencontre l'humiliation. Ce n'est pas de cette façon que notre auteur le comprend, et il verrait plutôt dans le tout une allégorie qui, pour le sens, équivaldrait à la parabole du Pharisien et du publicain (xviii, 9-14).

Il est à noter que le ms. D. contient dans Matthieu (xx, après 28) une variante de notre passage, sous une forme relativement indépendante : « Mais vous, cherchez, de petit, à grandir, et, de plus grand, à être moindre. Et entrant et invités à souper, ne vous attablez pas aux places distinguées, de peur qu'un plus honorable que toi ne survienne, et que l'invitateur (δειαπνοκλήτωρ, l'esclave chargé des invitations) ne vienne te dire : « Descends, plus bas », et que tu n'aies honte. Mais si tu te mets au plus bas lieu et qu'un moindre que toi arrive, l'invitateur te dira : « monte plus haut », et cela te sera profitable. »

Le Christ se retournerait ensuite vers son hôte. — « Or il dit à celui qui l'avait invité ». — L'hôte est choisi pour destinataire d'une leçon concernant les invitations ; mais la leçon aurait pu être aussi bien adressée à tous les convives. Leçon artificielle d'ailleurs, et qu'on dirait avoir été simplement tirée de la parabole du Festin en manière d'instruction morale sur l'amour des pauvres : à en presser les termes, on croirait que Jésus défend de se recevoir entre égaux et oblige à ne festoyer que les miséreux. C'est que l'auteur a glissé, dans une leçon sur les invitations à faire, son idéal de communisme au profit des déshérités. — « Quand tu donneras dîner ou souper ». — Le festin de la parabole va être dans notre évangile un souper ; mais c'est un dîner dans Matthieu (xxii, 4). — « N'invite pas tes amis ni tes frères, ni tes parents, ni voisins riches », — personne de ta

¹⁴ et bienheureux seras-tu,
de ce qu'ils n'ont pas de quoi te rendre,
car cela te sera rendu
en la résurrection des justes.

condition, — « de peur qu'eux aussi ne t'invitent réciproquement et que » — par-là même — « il ne te soit rendu la pareille ». — Le résultat est qu'on n'a rien donné, donc rien acquis pour le ciel.

« Mais quand tu fais festin, invite pauvres, estropiés, aveugles ». — Il va de soi que les estropiés et les aveugles dont il s'agit sont aussi des miséreux ; car les riches ne sont pas soustraits aux infirmités. Comme les personnes qu'on dit ici de ne pas inviter sont en étroite correspondance avec celles qui, dans la parabole suivante, refusent de se rendre à l'invitation qui leur a été faite (xxv, 16-20), celles qu'on dit d'inviter sont exactement les mêmes qui, dans la parabole (xiv, 21), sont dites prendre la place des premiers conviés. Il y a donc lieu de penser que le sens allégorique de la parabole domine déjà la présente sentence, et qu'il ne s'agit pas tant de recommander la charité désintéressée que l'idéal de vie commune préconisée par l'évangéliste, le Juif pharisien étant d'ailleurs le type de la justice intéressée, et le Samaritain généreux celui de la vraie charité.

L'esprit du rédacteur se reconnaît dans la conclusion : — « Et bienheureux seras-tu », — en n'invitant que des misérables, — « parce qu'ils n'ont pas de quoi te rendre ». — Ce bienfait gratuit crée un titre au bonheur éternel. — « Car cela te sera rendu dans la résurrection des justes ». — Moyennant cette condition, l'on aura part au règne de Dieu. Ainsi l'entend l'auteur, puisque c'est sur cette équivalence de « la résurrection des justes » et du « royaume de Dieu » que va se faire la transition à la parabole du Festin. On pourrait supposer que la résurrection des justes s'oppose à la résurrection générale, celle du jugement, qui viendra plus tard et à laquelle participeront en quelque façon les méchants (cf. Ap. xx, 5 ; I Cor. xv, 23). Mais cette distinction n'est aucunement recommandée par le contexte, et notre auteur paraît ne vouloir admettre, comme les pharisiens eux-mêmes, de résurrection que pour les justes (cf. xx, 35) ; et il n'y aurait pas à dire que le sort des méchants est simplement laissé en dehors de la perspective. La formule pourrait avoir été choisie à dessein pour accentuer l'identité de l'idée chrétienne avec la croyance du judaïsme orthodoxe. Tout notre passage a donc chance d'être rédactionnel, et il n'y pas lieu de distinguer (avec B. Weiss, 520) une leçon de Jésus, sur la bienfaisance désintéressée,

¹⁵ Or, entendant cela, l'un des convives lui dit :

« Bienheureux qui prendra repas dans le royaume de Dieu ! »

¹⁶ Et il lui dit :

« Un homme donnait grand souper et il invita beaucoup
[de gens ;

que l'évangéliste aurait adaptée à la matière des repas ou plutôt à son propre idéal de vie commune.

Une de ces transitions par trop faciles, dont le rédacteur est coutumier, amène la parabole du Festin. Il convient de noter l'artifice, tout littéraire et médiocrement réussi, par lequel la première sentence (xiv, 7-11) a été adressée aux commensaux du Christ, la deuxième (xiii, 12-14) à son hôte, et la parabole présentée comme réponse à la remarque d'un des convives. — « Or, ayant entendu cela », — ce qui vient d'être dit de la récompense dans la résurrection des justes, — « un des convives lui dit : « Bienheureux qui mangera du pain dans le royaume de Dieu ! » — Heureux qui aura part au repas des justes élus ! L'homme, qui est pharisien, songe probablement à lui-même. Ce pharisien et les autres représentent le judaïsme orgueilleux, riche et avare, qui n'aura point de part au royaume qu'il espère. C'est ce que Jésus va faire entendre dans la parabole. Sans doute n'est-il pas indispensable de voir (avec BULTMANN, 65) dans ce passage une sentence qui aurait eu cours dans la tradition et qu'on aurait pu aussi bien attribuer à Jésus, mais que l'évangéliste aurait utilisée simplement en manière de transition.

« Mais il lui dit : « Un homme fit un grand souper ». — Dans la source, la parabole commençait sans doute comme chez Matthieu (xxii, 2) : « Le royaume des cieux est comparable à un homme, etc. Notre auteur, ayant mis, pour sa combinaison rédactionnelle, le royaume dans la question du pharisien, commence l'histoire *ex abrupto* : « Certain homme faisait grand repas ». Du reste, la parabole, avec son développement, n'est pas du tout un propos de table, et conviendrait mieux dans un discours public, ainsi que Matthieu l'a pensé. — « Et il invita beaucoup de gens ». — A grand festin beaucoup d'invités. Apparemment il s'agit d'un riche particulier qui offre un repas à des gens de son monde. L'auteur entend que Dieu adresse au peuple juif le message du royaume ; il n'insiste pas sur l'invitation préliminaire, qui est censée avoir été faite par les prophètes, comme dans Matthieu (xxii, 3) pour la première invitation. Dans l'économie du récit, l'invitation a été faite quelques jours à l'avance et a paru acceptée ; l'heure n'a pas été indiquée avec préci-

¹⁷ et il envoya son serviteur, à l'heure du souper, dire aux invités : « Venez, parce que c'est déjà prêt. »

¹⁸ Et ils se mirent (comme) d'ensemble tous à s'excuser. Le premier lui dit : « Terre j'ai achetée, et j'ai nécessité de l'aller voir ; je te prie, tiens-moi pour excusé. »

¹⁹ Et un autre dit :
« J'ai acheté cinq paires de bœufs, et je m'en vais les essayer ; je te prie, tiens-moi pour excusé. »

²⁰ Et un autre dit :
« J'ai pris femme, et c'est pourquoi je ne puis venir. »

sion, parce qu'une seconde invitation se fait le jour même, quand le repas est prêt, pour le rassemblement des convives.

« Et il envoya son serviteur, à l'heure du souper, dire aux invités », — sur lesquels il croyait pouvoir compter : — « Venez, parce que c'est déjà prêt ». — Il faut donc venir sans tarder. C'est peu d'un serviteur pour un homme si riche et pour un si grand festin, où tant de monde est convié. (Dans Matthieu (xxii, 3-4, 8-10), les serviteurs sont toujours en nombre, et l'on peut croire que notre évangéliste parle d'un seul serviteur parce qu'il ■ en vue le Christ, venu pour servir (xxiii, 27).) — « Et ils se mirent d'un seul coup tous à s'excuser ». — Sans s'être autrement concertés, les invités s'accordent tous pour décliner tout de suite l'invitation sous divers prétextes (la formule ἀπὸ μιᾶς marque l'unanimité simultanée dans le refus, bien que les invités ne soient pas réunis ensemble et qu'ils ne se soient pas entendus pour refuser l'invitation). Le détail des excuses laisse entendre que chacun est chez soi quand on l'appelle ; mais l'emploi d'un seul serviteur, visitant un si grand nombre de personnes et disant qu'on vienne tout de suite, ne s'accorde pas bien avec la circonstance ni avec l'espèce d'unanimité simultanée du refus.

« Le premier lui dit ». — La réponse est donnée au serviteur, mais dans les termes de politesse qui conviendraient en s'adressant directement au maître et qui devront lui être répétés. — « J'ai acheté une terre, et j'ai nécessité de l'aller voir ». — Comme on est à l'heure du souper, l'excuse est assez mal placée, et il en sera de même pour la suivante. Matthieu (xxii, 4), qui parle du repas de midi (ἄριστον),

²¹ Et revenu, le serviteur rapporta cela à son maître.

Alors, irrité, le maître de maison dit à son serviteur :
« Va vite dans les places et les rues de la ville,
et amène ici les pauvres, estropiés, aveugles et boiteux. »

²² Et le serviteur dit : « Seigneur,
il a été fait comme tu as ordonné,
et il y a encore de la place. »

²³ Et le maître dit au serviteur :
« Va-t'en le long des chemins et des haies
et force (les gens) d'entrer,
afin que soit remplie ma maison ;

²⁴ car je vous dis
que pas un de ces hommes invités ne goûtera de mon souper. »

a dû conserver la donnée de la source, et notre évangéliste l'aura modifiée, estimant que le repas du soir (δειπνον) convenait mieux pour figurer le grand festin du royaume. — « Je te prie, tiens-moi pour excusé », — Il ne semble pas que la forme de l'excuse ait une portée allégorique. — « Et un autre dit : « J'ai acheté cinq paires de bœufs, et je vais les essayer ». — Même remarque que pour la précédente excuse. — « Je te prie, tiens-moi pour excusé ». Et un autre dit : « J'ai pris femme, et c'est pourquoi je ne puis venir ». — Le dernier ne prend pas la peine de s'excuser autrement, mais ce peut être pour varier le formulaire, non pour marquer quelque incivilité de forme ; ou plutôt encore c'est que, dans cette strophe, le retour du serviteur a dû prendre la place de l'excuse polie.

Ces trois excuses sont typiques de toutes celles qu'on dit avoir été faites ; elles ne sont ni invraisemblables ni mensongères ; mais ce sont des prétextes qui auraient pu être prévus quand la première invitation a été proposée, et qu'on découvre maintenant, parce que, au moment décisif, on ne se soucie pas de répondre à l'appel. Les excuses sont simplement représentées dans Matthieu (xxii, 5) par l'indication : « Ils s'en allèrent l'un à la campagne, l'autre à son négoce » (le cas du marié n'était pas facile à transposer dans le récit du premier évangile, où le rédacteur ne voulait pas parler d'autres noces que celles du prince royal) ; mais il n'est pas nécessaire de supposer que notre auteur aurait donné en forme de dialogue ce que la source énonçait en forme de récit, Matthieu ayant pu énoncer aussi bien en forme de récit ce que la source donnait en forme de dialogue.) Quant au fond, notre évangéliste voit dans les invités qui s'excusent

les types des hommes qui refusent le salut, absorbés qu'ils sont par les intérêts et les joies de ce monde.

« Et revenu » — à la maison, — « le serviteur rapporta cela à son maître. Alors, irrité », — mais ne voulant pas avoir préparé son festin pour rien, — « le chef de maison dit à son serviteur : « Va vite dans les places et les rues de la ville ». — Nous ne savions pas que la scène se passait en ville ; mais l'ensemble de la mise en scène le faisait entendre. — « Et amène ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux ». — C'est l'énumération rencontrée plus haut (xiv, 13). On ne raconte pas l'exécution de cet ordre, et, par une liberté singulière de la narration, le serviteur y répond comme s'il était accompli.

« Et le serviteur dit : « Seigneur, il a été fait comme tu l'as ordonné », — on a ramassé dans les rues les pauvres, etc. — « et il y a encore de la place ». — La salle du festin n'est pas remplie. — « Et le maître dit au serviteur : « Va le long des chemins et des haies », — hors de la ville, où sont les purs vagabonds, — « et force », — non par violente contrainte, mais par sollicitation pressante, les gens — « d'entrer, afin que ma maison soit remplie ». — Suit un arrêt de condamnation contre les premiers invités, comme s'ils ne s'étaient pas eux-mêmes exclus de la fête. — « Car je vous dis que pas un de ces hommes qui étaient invités ne goûtera de mon souper ». — L'exécution du dernier ordre est sous-entendue, comme celle du précédent, et l'histoire est ainsi terminée. Dans cette finale, l'auteur est dominé par la préoccupation allégorique ; il pense au règne de Dieu, où les invités du Maître éternel, c'est-à-dire les tenants du judaïsme officiel n'auront point de part ; il y pense même tellement que, sans s'apercevoir de l'incohérence, il met dans la bouche du maître parlant à son unique serviteur les mots : « je vous dis », qu'on devrait imputer au Christ faisant l'application de la parabole, si le maître, c'est-à-dire Dieu, ne disait, à la fin de la phrase, « mon festin ».

(La seconde mission du serviteur pour trouver des convives de remplacement a été dédoublée de la première, la seule que dût connaître la source, et qui soit indiquée dans Matthieu (xxii, 9-10). Cette seconde mission introduit dans la parabole une complication invraisemblable, les pauvres qui ont été recrutés dans la ville attendant, pour goûter au festin, qu'on ait ramené les vagabonds de la banlieue. C'est que l'évangéliste, ayant vu dans les premiers invités les Juifs incrédules, suivant une idée familière au rédacteur des Actes, a voulu figurer dans les pauvres de la ville les convertis du judaïsme, dans ceux du dehors les convertis de la gentilité. Il conçoit les incrédules

- ²⁵ Or faisaient route avec lui foules nombreuses,
 et se retournant, il leur dit :
- ²⁶ « Si quelqu'un vient à moi
 et ne hait ses père et mère,
 femme et enfants,
 frères et sœurs,
 et même encore sa propre vie,
 il ne peut être mon disciple.
- ²⁷ Qui ne porte sa croix.
 et ne marche derrière moi
 ne peut être mon disciple.

comme riches, les croyants comme pauvres, ce qui donne à l'allégorie une couleur de révolution sociale qu'elle n'a pas dans Matthieu.) L'allégorisation de Matthieu est plus apocalyptique, celle de Luc plus morale. Les deux laissent entrevoir une parabole adaptée aux circonstances de la prédication chrétienne en ses premiers temps, et qui pouvait bien être une allégorisation plus simple d'un thème parabolique fourni par la tradition juive.

LVII. LE RENONCEMENT

L'instruction qui suit, sur le thème du renoncement, est artificiellement construite avec deux petites paraboles propres à notre évangile et encadrées de sentences que Matthieu a logées soit dans le discours de mission (Mt. x, 37-39), soit dans le discours sur la montagne (Mt. v, 13). Le tout fait une manière de conclusion aux deux chapitres qui précèdent : on y peut voir que les Juifs ont été réprouvés parce qu'ils n'ont point satisfait à la condition indispensable pour être héritier du royaume, renoncer aux affections et aux intérêts de ce monde. Telle est l'arrière-pensée de l'évangéliste, bien plutôt que : tous sont appelés, peu nombreux sont les vrais disciples (WELLHAUSEN, 79).

Inutile de discuter la formule d'introduction, qui n'a rien d'historique. — « Or marchaient avec lui foules nombreuses, et s'étant retourné, il leur dit ». — On ne sait si le narrateur a voulu reprendre ici la suite du voyage de Judée, perdu de vue depuis quelque temps, ou simplement ménager une transition pour le nouveau discours. Des foules sont amenées pour s'entendre dire à quelles conditions l'on peut réellement suivre Jésus, et il est sous-entendu que la masse ne

²⁸ Car qui d'entre vous, voulant bâtir une tour,
ne s'assied d'abord pour calculer la dépense,
(et savoir) s'il a de quoi achever ?

comprendra pas. Rien n'invite à supposer ici (avec J. WEISS-BOUSSET, 465) une troupe de gens qui s'empresseraient à la suite de Jésus pour voir à Jérusalem l'avènement du règne de Dieu. (cf. XI, 29; XII, 1; un rapport avec XIX, 11, 37, n'est pas indiqué).

« Si quelqu'un vient à moi », — se proposant de me suivre, — « et ne hait ses père, mère, femme, enfants, frères, sœurs, et même encore sa propre personne, il ne peut être mon disciple ». — Combinaison de la formule adoptée (IX, 23-24) pour la leçon du renoncement personnel (d'après Mc. VIII, 34), et de la formule du renoncement aux parents et enfants dans le recueil de sentences (Mt. X, 37-38), formule dont notre auteur garde le mot « haïr », que Matthieu atténue en « aimer plus que moi »; la femme, les frères et les sœurs sont ajoutés d'après l'énumération qui se fait dans la promesse à ceux qui ont tout quitté pour le royaume (XVIII, 29; Mc. X, 29). Au lieu de : « ne peut être mon disciple », on lit dans Matthieu (X, 37, 38) : « n'est pas digne de moi ». — « Qui ne porte sa croix et ne marche derrière moi ne peut être mon disciple ». — Même rapport avec Matthieu (X, 38), et même doublet par rapport à la leçon déjà donnée (IX, 23) d'après Marc (VIII, 34). Les formules de Luc ont chance de représenter plus fidèlement la source que celles de Matthieu, qui semblent atténuées; les sentences elles-mêmes sont plutôt des oracles rendus au nom du Christ, dans les premiers cercles chrétiens, qu'un enseignement de Jésus, ainsi qu'en témoigne d'ailleurs la mention de la croix (malgré l'hésitation de BULTMANN, 98, 99). Elles correspondent à la situation du christianisme déjà suspect et persécuté.

Les deux comparaisons qui suivent sont pour montrer à quoi s'expose celui qui voudrait s'attacher à Jésus sans être dans ces dispositions. — « Qui d'entre vous, voulant bâtir une tour, ne s'assied d'abord pour calculer la dépense ». — L'homme s'assied pour faire son calcul, que l'on suppose assez compliqué. La tour à bâtir, s'il s'agit, comme il semble, d'un particulier, quelqu'un de l'assistance, ne semblerait pouvoir être une sorte de forteresse; mais, si l'on veut que ce soit une tour de garde, comme il y en avait dans les vignes, une telle bâtisse ne devait pas être de si grande dépense. Il s'agit d'une construction assez considérable, et, comme l'exemple est hypothétique, il ne faut pas trop regarder à la condition des auditeurs. L'hypothèse de la tour à construire fait pendant à celle de la guerre à

²⁹ De peur que, s'il pose le fondement et qu'il ne soit pas en mesure de terminer, tous ceux qui verront (cela) ne se mettent à le ridiculiser, ³⁰ disant : « Cet homme a commencé de bâtir, et il n'a pas été en mesure de terminer. »

³¹ Ou bien quel roi, marchant contre un autre roi en guerre, ne s'assied d'abord pour examiner s'il sera capable, avec dix mille hommes, de tenir tête à celui qui, avec vingt mille, s'avance contre lui ?

³² Sinon, pendant que celui-ci est encore loin, il envoie ambassade pour demander les conditions de paix.

³³ Ainsi donc quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut pas être mon disciple.

faire, et l'on doit supposer entre les deux quelque proportion et analogie. Celui qui veut bâtir doit savoir d'avance — « s'il a de quoi achever », — mener à bonne fin son entreprise de construction. — « De peur que, s'il pose le fondement et qu'il ne puisse achever », — faute de ressources, — « ceux qui verront cela ne se mettent à le ridiculiser, disant : « Cet homme a commencé de bâtir et il n'a pu achever. » — L'ironie est plutôt dans le ton que dans le fond de cette remarque banale. « Cet homme-ci » est dit avec dédain, mais aussi parce que le héros de l'histoire est anonyme et qu'il n'est pas besoin de le connaître pour rire de son échec (LAGRANGE, 411). La comparaison est médiocre de forme, et elle n'est pas très heureuse, parce que la correspondance est trop lointaine entre le cas moral en question et l'exemple qui y est comparé.

Il en va de même pour la comparaison suivante. — « Ou bien quel roi, allant faire la guerre à un autre roi, ne s'assied d'abord » — pour tenir conseil avec ses capitaines et — « examiner s'il sera capable, avec dix mille hommes, de faire face à celui qui, avec vingt mille, vient contre lui ? Et s'il ne le peut », — comme il y a grande apparence qu'il ne le pourra pas, — « pendant que celui-ci est encore loin, il envoie une ambassade pour demander la paix ». — Nul besoin de conjecturer que les rapports d'Hérode Antipas avec son beau-père Arétas, roi des Nabatéens, auraient fourni la matière de cette faible parabole. La traduction : « il s'informe de sa santé » (suggérée par KLOSTERMANN, 516, pour ἐρωτᾷ τὰ πρὸς εἰρήνην, en lisant εἰς εἰρήνην) est peu

³⁴ Bon, certes, est le sel ;
 mais, si le sel même s'affadit,
 avec quoi l'assaisonnera-t-on ?

³⁵ Ni en terre ni en fumier il n'est utilisable ;
 dehors on le jette.

Qui a oreilles pour entendre entende ! »

recommandée par le contexte, quand même on y verrait un témoignage de soumission. — « Ainsi donc quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qui lui appartient ne peut être mon disciple ». — La conclusion ne s'adapte qu'à moitié aux paraboles et achève seulement de les encadrer dans le précepte du renoncement. Les exemples cités dissuaderaient plutôt les gens de suivre le Christ. Mais l'évangéliste, qui serait fort capable de les avoir lui-même arrangés, a voulu signifier que mieux vaut ne pas tenter de faire ce qu'on ne peut réaliser, n'avoir pas la velléité de se faire chrétien quand on n'a pas le courage du sacrifice total que demande la profession chrétienne. Il n'en reste pas moins que deux exemples, qui par eux-mêmes ne sont que des leçons empruntées à la commune sagesse, se trouvent adaptés artificiellement au thème du renoncement évangélique : fait littéraire, accommodation réalisée dans la tradition évangélique, quelle que soit la source d'où proviennent les exemples allégués.

Si l'on veut que la réflexion sur le sel soit en rapport avec l'instruction dont elle fait partie, on devra dire que la profession de disciple est quelque chose d'excellent en soi, mais qu'elle perd toute sa valeur si elle ne s'accompagne toujours du renoncement qu'elle comporte. — « Bon, certes, est le sel ». — Début de la sentence, conservé d'après la source, comme dans Marc (ix, 50). — « Mais si le sel même s'affadit ». — Conformité avec Matthieu (v, 13, *μωρανθη*). — « Avec quoi l'assaisonnera-t-on ? » — Ici (*ἀρτυθήσεται*) conformité avec Marc (*ἀρτύσεται*). — « Il ne convient ni en terre ni en fumier », — il n'est pas même utilisable comme engrais ; — « on le jette dehors ». — Matthieu : « Il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors pour être foulé par les hommes ». L'idée du sel engrais a été introduite par notre auteur.

« Qui a oreilles pour entendre entende ! » — Cet appel invite à chercher plus loin que le sens apparent du texte et à n'y pas voir qu'une instruction d'ordre moral. Les Juifs et leurs chefs étaient le sel de l'humanité ; infidèles à leur mission, puisqu'ils sont indociles au Christ et ne comprennent pas la leçon du renoncement évangé-

xv Or venaient à lui tous les publicains et les pécheurs
[afin de l'entendre ;

et les pharisiens et les scribes murmuraient, disant :

« Cet (homme) reçoit des pécheurs et il mange avec eux. »

lique, ils ne sont plus bons à rien et ont perdu leur droit au royaume de Dieu. Moyennant cette application du dicton sur le sel, le discours sur le renoncement se trouve subordonné à l'idée qui domine les récits et discours précédents, à savoir la réprobation d'Israël et la vocation des Gentils. Pris en lui-même, le logion sur le sel est encore un de ces dictons que la tradition chrétienne a élevés à la dignité de leçons évangéliques en les pourvoyant d'applications religieuses et morales (cf. BULTMANN, 91).

LVIII. LE PARDON DIVIN

Aucune circonstance particulière n'est assignée aux trois paraboles du pardon. L'introduction paraît avoir été déduite de ce qu'on a lu plus haut (v, 27-32) touchant l'affluence des publicains et des pécheurs autour de Jésus, et les murmures des pharisiens à ce sujet. — « Or tous les publicains et les pécheurs », — les publicains sont des pécheurs, mais tous les pécheurs ne sont pas des publicains, — « venaient à lui pour l'entendre ». — C'est, vaguement généralisé, le fait signalé déjà. — « Et les pharisiens et les scribes », — ce n'est pas la première fois qu'on les rencontre (cf. notamment v, 30), — « murmuraient, disant : « Cet homme reçoit des pécheurs et mange avec eux ». — Même reproche que ci-dessus (*loc. cit.*), un peu délayé. Mais, à prendre cette indication à la lettre, le reproche serait à peine fondé, puisque ce sont les publicains qui se pressent pour entendre Jésus et qu'il n'a pas été question de commensalité.

« Mais il leur adressa cette parabole, disant ». — Ce sont deux paraboles qui viennent d'abord (xv, 4-10), liées ensemble, et une troisième s'y ajoutera (xv, 11-32). Le mot « parabole » semble viser le discours parabolique tout entier (cf. v, 36), plutôt que la première parabole, inséparable ici de la seconde. Il n'y a pas lieu de supposer que l'introduction, dans la source, concernait le Fils prodigue, et que l'évangéliste aurait inséré dans ce cadre préparé, sans modifier le préambule, les deux petites paraboles, qu'il prenait dans le recueil de sentences : le préambule, tout artificiel, ne convient pas mieux à la troisième parabole qu'aux deux autres, et si l'exorde avait été écrit

³ Mais il leur adressa cette parabole, disant :

⁴ « Quel homme d'entre vous, ayant cent brebis, s'il en perd une,

ne laisse les quatre-vingt-dix-neuf dans le désert, pour aller après la perdue, jusqu'à ce qu'il la trouve ?

⁵ Et quand il l'a trouvée, il la met sur ses épaules, joyeux,
⁶ et arrivé à la maison, il convoque les amis et les voisins, leur disant : « Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai trouvé ma brebis qui était perdue. »

pour la dernière (B. WHEAT, 527), rien n'empêchait l'évangéliste de mettre au pluriel le mot « parabole » quand il intercala les deux autres. Le Christ justifierait sa conduite à l'égard des pécheurs par les sentiments de Dieu même à l'égard de ses enfants égarés : le Père céleste a grand désir de ramener ceux-ci au bien, comme le berger souhaite ramener au bercail la brebis perdue ; il est anxieux de les retrouver, comme la ménagère économe de retrouver la pièce de monnaie qu'elle a laissée tomber dans sa maison ; il les accueille avec bonté quand ils reviennent à lui, comme un père dont le fils coupable, mais malheureux et enfin repentant, vient implorer le pardon. Ce n'est pas en vue de cette apologie personnelle que les paraboles ont été conçues d'abord.

Dans les deux premières, les auditeurs sont interpellés directement, comme si le paraboliste soumettait à leur jugement des exemples qui doivent leur être familiers. — « Quel homme parmi vous, ayant cent brebis et en ayant perdu une ». — Ces formules d'interrogation un peu contournées, dont la parabole suivante fournira un autre cas, pourraient bien appartenir en propre à notre évangéliste (cf. XI, 11). Matthieu (XVIII, 12) : « Que vous en semble ? si un homme a cent brebis et que l'une d'elle s'égaré », doit reproduire la leçon de la source. — « Ne laisse les quatre-vingt-dix-neuf dans le désert », — en leur lieu de pâture. Matthieu : « sur les montagnes ». — « Pour aller après celle qui est perdue, jusqu'à ce qu'il la retrouve » ? — Matthieu : « pour aller chercher celle qui est égarée ». Le maître est censé pouvoir sans inconvénient laisser seules au pâturage les quatre-vingt-dix-neuf brebis paisibles, pendant qu'il recherchera la vagabonde. — « Et quand il l'a trouvée, il la met sur ses épaules avec joie », — pour la rapporter au bercail. Quelques manuscrits latins omettent « avec joie » (*χαίρων*), sans doute à tort et par influence de la parabole suivante ; le trait et le mot sont dans la manière de

7 Je vous dis que de même plus de joie au ciel sera pour un seul pécheur repentant que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence.

8 Ou bien quelle femme, ayant dix drachmes, si elle perd une drachme, n'allume lampe, ne balaie la maison et ne cherche avec soin jusqu'à ce qu'elle ait trouvé ?

9 Et quand elle a trouvé, elle convoque les amies et voisines, disant : « Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai trouvé la drachme [que j'avais perdue. »

l'évangéliste. Il se peut d'ailleurs que notre auteur ait accentué le sentiment dans cette finale, que Matthieu (xviii, 13-14) a modifiée en l'abrégeant. — « Et arrivé à la maison, il convoque les amis et les voisins », — pour les associer à son contentement, — « leur disant : « Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai trouvé ma brebis qui était perdue ».

Application facile: — « Je vous dis que de même », — en la matière du salut, — « il y a plus de joie au ciel », — on dit : « dans le ciel », pour éviter l'anthropomorphisme qu'il y aurait à dire : « à Dieu », ou plutôt l'évangéliste affecte ou retient une formule de langage rabbinique sans partager le scrupule qui y a donné lieu (cf. xv, 10), — « pour un seul pécheur qui se repent », — et dont on pourrait presque dire qu'il n'était plus attendu, — « que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence ». — Embarras des commentateurs devant cette conclusion qui semblerait comprendre la justice indépendamment de la foi à l'Évangile: les uns disent que l'existence de ces justes est purement hypothétique, et que Jésus a parlé selon le sens pharisien; les autres que la conclusion est ironique et tourne en dérision les justes selon la Loi. Mais cette ironie détruirait à fond l'économie de la parabole; et les justes ont autant de réalité que le pécheur repentant. On a fait dire pareillement à Jésus, sur le même sujet (v, 32; Mc. ii, 17): « Je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs ». Là aussi on parle sérieusement des justes selon la Loi. Il est à croire que cette parabole est une donnée juive adaptée au thème de l'Évangile, soit par Jésus, soit par la tradition judéo-chrétienne. Notre auteur n'a

¹⁰ Ainsi, je vous dis, il y a joie parmi les anges de Dieu pour un seul pécheur repentant. »

pas vu d'inconvénient à la retenir, bien qu'elle s'accorde mal avec l'idée qu'il professe touchant la réprobation des Juifs.

La parabole de la Drachme est construite sur le même type que celle de la Brebis et doit provenir de la même source. — « Ou quelle femme ». — Même forme d'interrogation que plus haut (xv, 4). L'évangéliste n'ajoute pas ici : « parmi vous », parce que le discours n'est pas censé adressé à des femmes. — « Ayant dix drachmes ». — La drachme valait environ soixante-dix ou quatre-vingts centimes. La femme est à peu près du même monde que l'homme aux cent brebis, qui les fait paître lui-même, ni riche ni pauvre. — « Si elle en perd une ». — Dommage appréciable pour elle. — « N'allume une lampe ». — Non qu'il fasse nuit, mais c'est que les maisons orientales sont mal éclairées. — « Ne balaie la maison ». — La pièce de monnaie étant censée cachée dans la poussière sur le sol battu, — « Et ne cherche avec soin jusque ce qu'elle ait trouvé ? » — La femme cherche dans la maison, parce qu'elle est censée n'avoir pas emporté son argent dehors ; l'hypothèse d'un vol est écartée, puisqu'une seule drachme sur dix a disparu. — « Et quand elle a trouvé, elle convoque les amies et les voisines ». — Comme l'homme à la brebis dans le cas précédent. — « Disant : « Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai trouvé la drachme que j'avais perdue ».

« Ainsi, vous dis-je, se fait-il joie parmi les anges de Dieu ». — La société céleste arrive ici, comme plus haut le ciel, afin de ne pas mettre Dieu personnellement en cause ; mais, dans la rigueur du langage rabbinique, il aurait fallu dire simplement « les anges », et non « les anges de Dieu ». Il paraît assez hardi de supposer que les anges correspondent aux voisins et aux voisines de nos paraboles, car l'auteur n'entend pas que Dieu appelle les anges à se réjouir avec lui pour la conversion du pécheur. — « Pour un seul pécheur qui se repent ». — Il n'est point ici parlé de justes, parce que les drachmes ne s'adaptent pas comme les brebis à ce côté de la comparaison, peut-être aussi parce que neuf signifierait peu après quatre-vingt-dix-neuf (JÜLICHER, II, 322). Cette parabole, un peu artificielle, paraît secondaire eu égard à celle de la Brebis perdue, comme le Levain après le Sénevé (cf. BULTMANN, 122). On pourrait citer un pendant rabbinique (FIEBIG, *Gleichnisreden Jesu*, 84).

¹¹ Et il dit :

« Un homme avait deux fils ;

¹² et le plus jeune des (deux) dit au père :

« Père donne-moi la part qui (me) revient de la fortune. »

Et lui leur partagea le bien.

■ Et peu de jours après, ayant tout réalisé,
le plus jeune fils partit pour un pays éloigné,
et il y dissipa tout son avoir, vivant en libertin.

« Et il dit ». — Cette courte formule d'introduction détache des paraboles précédentes l'histoire du Fils prodigue. L'importance du récit justifie cette façon d'alinéa ; mais peut-être aussi est-ce un indice de provenance distincte. Histoire assez longue, en deux tableaux, dont le principal (xv, 11-24 a) contient les aventures du prodigue et son repentir, le second (xv, 24 b-32), sorte d'appendice, concerne le fils qui n'a point failli.

« Un homme avait deux fils ». — Il s'agit, comme on va le voir, d'un propriétaire assez fortuné. — « Et le plus jeune d'entre eux dit au père : « Père, donne-moi la part qui (me) revient de la fortune ». — On ne dit pas le motif de cette démarche, mais la conduite ultérieure du jeune homme le laisse facilement deviner. D'après la Loi (DEUT. XXI, 17), la part du fils cadet devait être la moitié de celle qui était réservée à l'aîné. On n'aurait pu attribuer le rôle de prodigue à l'aîné sans compliquer la parabole : pour demander sa part, l'aîné aurait dû renoncer à la succession principale et céder son droit au plus jeune. On voit, en effet, que le fonds du patrimoine familial lui est assuré. Ce doit être pour cette cause, et non parce que le plus jeune doit être censé plus étourdi, que l'aîné a reçu le rôle du sage. En droit, le partage n'est exécutable qu'au décès du testateur ; le plus jeune fils, en réclamant la jouissance immédiate, a sollicité une faveur ; l'aîné, qui n'a rien demandé, a sa part garantie ; on n'est pas obligé de supposer qu'il n'a pas voulu, par pitié filiale, entrer en possession du patrimoine. — « Et lui leur partagea le bien ». — Cela ne signifie pas que les deux parts aient été égales, mais il en résulte que celle de l'aîné a été fixée de façon définitive. De tels arrangements étaient dans les habitudes du temps, et un cadet pouvait avoir de bonnes raisons pour solliciter les moyens de se créer une situation indépendante. — « Et pas beaucoup de jours après, ayant tout ramassé ». — La part du plus jeune, qui consiste probablement en argent et objets de valeur, est promptement réalisée, on va voir pourquoi.

- ¹⁴ Or, quand il eut dépensé tout,
advint famine grande en ce pays là,
et il se trouva dans le besoin.
- ¹⁵ Et il alla s'attacher à l'un des citoyens de ce pays,
et (celui-ci) l'envoya dans ses champs paître des porcs.
- ¹⁶ Et il aurait bien voulu s'emplir le ventre
des caroubes que mangeaient les porcs ;
et personne ne lui en donnait.

— « Le plus jeune fils », — pour échapper à la surveillance de son père, — « partit en pays lointain, et il y dissipa tout son avoir en menant une vie déréglée ». — Le trésor emporté se vide rapidement. Pour l'instant, le narrateur ne donne aucun détail sur les débordements du prodigue (Ss. Sc. ajoutent : « avec des prostituées », d'après xv, 30), mais il en décrit soigneusement les suites.

« Or, quand il eut tout dépensé, advint une grande famine dans ce pays-là », — qui lui enleva jusqu'à la ressource de la mendicité, — « et il se trouva dans le besoin ». — Nul moyen de vivre qu'en prenant quelque service chez un propriétaire. — « Et il alla s'attacher à l'un des citoyens de ce pays », — un citadin, possesseur de biens ruraux, — « qui l'envoya dans ses champs garder des porcs ». — Emploi qui, pour un Juif, représente le dernier degré de l'humiliation.

Cependant le malheureux n'a même pas l'avantage d'éviter ainsi le supplice de la faim ; on accepte ses services et on ne les paie pas ; ce n'est pas lui qui distribue aux pourceaux les gousses de caroubier dont on les nourrit, sans quoi il en prendrait pour calmer vaille que vaille les tiraillement de son estomac vide. — « Et il aurait bien voulu s'emplir le ventre ». — Leçon de nombreux témoins (Ss. mss. lat. etc) ; celle des manuscrits les plus autorisés (SBDL) : « se rassasier », a chance d'être une atténuation voulue. — « Des caroubes que mangeaient les porcs, et personne ne lui en donnait ». — De savoir comment il se trouve empêché de prendre aux porcs quelques gousses de caroubier, et par le fait de gens qui auraient été les détenteurs de cette pâture, c'est ce qu'on néglige de nous dire, comme n'important pas au but de la parabole ; mais le trait paraît dû à la fantaisie du narrateur et pourrait manquer de vraisemblance.

« Or, étant rentré en lui-même », — ayant repris possession de sa raison et jugeant nettement sa situation, ce qui n'est pas encore le repentir, mais sa condition préliminaire, — « il dit », — songeant à ce

- ¹⁷ Mais, rentré en lui-même, il dit :
 « Combien de journaliers de mon père ont trop de pain,
 tandis que moi je meurs ici de faim ?
- ¹⁸ Je vais aller trouver mon père,
 et je lui dirai : « Père,
 j'ai péché contre le ciel et envers toi ;
- ¹⁹ je ne suis plus digne d'être appelé ton fils ;
 traite-moi comme un de tes journaliers. »
- ²⁰ Et il s'en alla trouver son père.
 Mais, comme il était encore à distance,
 son père l'aperçut, et il eut pitié ;
 et accourant, il se jeta à son cou,
 et il l'embrassa.
- ²¹ Et le fils lui dit : « Père,
 j'ai péché contre le ciel et envers toi ;
 je ne suis plus digne d'être appelé ton fils. »

qui se passait et se passe encore dans la maison paternelle : — « Combien de mercenaires de mon père », — ouvriers payés à la journée ou à la semaine et vivant de leur salaire, — « ont plus de pain qu'il ne leur en faut », — parce qu'ils peuvent aisément se procurer le nécessaire, — « tandis que moi » — je n'ai pas à ma disposition les gousse de caroubier qu'on donne aux porcs, et — « je meurs ici de faim. Je vais aller trouver mon père ». — C'est la résolution aussitôt prise (*ἀναστὰς* devant *πορεύσομαι*, et plus bas, ²⁰, devant *ἤλθεν*, ne signifie pas proprement se lever, mais plutôt se mettre en mouvement, en route ; cf. I, 39 ; il serait arbitraire d'introduire ici une nuance morale, comme si l'homme se redressait de son abattement). — « Et je lui dirai : « Père, j'ai péché contre le ciel », — c'est-à-dire contre Dieu, — « et envers toi ». — Pour être accueilli, il faudra se reconnaître coupable et demander pardon ; mais le prodigue reconnaît ses torts et il se déclarera prêt à les expier. — « Je ne suis plus digne d'être appelé ton fils », — d'être considéré comme tel, — « traite-moi comme un de tes mercenaires », — un de ces étrangers que l'on prend à gages et qui sont payés selon leur travail.

« Et il s'en alla trouver son père » — dans ces dispositions. — « Or, comme il était encore à distance » — de la maison paternelle, — « son père l'aperçut et fut touché de compassion, et », — sans attendre seulement que son fils vienne jusqu'à lui et implore sa pitié, —

²² Mais le père dit à ses serviteurs :

« Vite apportez la plus belle robe et l'en revêtez ;
mettez-lui anneau à la main
et souliers aux pieds ;

²³ et amenez le veau gras,
et tuez-le, et mangeons en réjouissance,

« accourant, il se jeta à son cou et l'embrassa. Et le fils », — commençant sa confession, — « lui dit : « Père, j'ai péché contre le ciel et envers toi, je ne suis plus digne d'être appelé ton fils ». — Il n'ajoute pas les mots : « traite-moi comme un de tes mercenaires », qui sonneraient faux en cet endroit (Les mss. SBD les ajoutent, bien à tort, d'après xv, 19) ; et s'il s'en abstient, ce n'est pas précisément parce que l'accueil paternel lui promet davantage, mais parce que cet accueil le confond et qu'il s'en tient à l'aveu de sa faute, sans exprimer aucun désir. Le père d'ailleurs, ne lui laisse pas le temps d'en dire davantage. Notons aussi que la ligne en question viendrait en surnombre dans la strophe, et qu'il pourrait bien n'y avoir aucune nuance morale dans cette omission.

« Mais le père », — ému de pitié pour ce mendiant qui est son enfant, — « dit à ses serviteurs », — venus sur les pas du père et que celui-ci va mettre tous en mouvement pour le service du prodigue repentant. — « Apportez vite ». — Plusieurs témoins omettent « vite », peut-être parce que, entendant ce passage allégoriquement, on ne pensait pas que le péché dût être si facilement pardonné (JÜLICHER, II, 350). — « La plus belle robe ». — Littéralement : « la première », ce qu'il y a de mieux dans le coffre aux habits. Non pas son ancienne robe, et d'autant moins que le prodigue a eu soin d'emporter tout ce qu'il avait : cette interprétation était chère à la tradition catholique, parce qu'on y voyait la restitution de l'innocence et de la grâce. — « Et mettez-la lui ». — Le repentant est traité en tout comme un hôte de grande distinction, et les éléments de la description sont choisis pour suggérer cette idée. Ce n'est pas qu'il y soit réellement hôte, mais encore moins y est-il maître, si l'on en croit l'évangéliste, puisqu'on nous dira plus loin que tout le bien du père appartient à l'aîné. Il va sans dire qu'on n'aura pas négligé des soins plus vulgaires et qu'on aura commencé par débarbouiller le malheureux. — « Donnez-lui un anneau à la main et des souliers aux pieds ». — Qu'on le costume en homme de condition ; l'on va faire la fête en son honneur. — « Amenez le veau gras ». —

²⁴ parce que ce mien fils était mort, et il revit,
il était perdu, et il est retrouvé ».

Et ils se mirent à festoyer.

²⁵ Or son fils aîné était aux champs ;
et comme, en revenant, il approchait de la maison,
il entendit musique et chœurs,

²⁶ et appelant un des serviteurs, il demanda ce que c'était.

²⁷ Celui-ci lui dit : « C'est que ton frère est venu,
et ton père a tué le veau gras,
parce qu'il l'a recouvré en bonne santé. »

Le veau qu'on engraisse à l'étable pour la première occasion de réjouissance. — « Tuez-le et mangeons en joie ». — Onques n'en fut meilleur sujet. — « Parce que ce mien fils était mort, et il est ressuscité ; il était perdu et il est retrouvé ». — Le fils était mort pour les siens parce que perdu. Toutefois les termes ont dû être choisis en vue de l'application religieuse et morale ; et la seconde antithèse, perdu et retrouvé, sert à marquer le rapport de cette parabole avec les deux précédentes. Le parallélisme serait exact si la parabole finissait en cet endroit ; mais elle contient une seconde partie qui ramène intentionnellement la conclusion de la première.

« Et ils se mirent en fête ». — Ce trait fait transition à la seconde partie de la parabole. — « Or son fils aîné, — pendant que tout cela se passait », — « était aux champs », — comme on doit supposer qu'il avait accoutumé d'y travailler. Le père n'est pas un prince, mais un propriétaire qui exploite un bien de campagne avec son fils et ses esclaves. — « Et comme, en revenant, il approchait de la maison », — où maintenant la fête battait son plein, — « il entendit musique et danses ». — Musique et chœur de danseuses étaient alors l'accompagnement obligé d'un grand festin (συμφωνία est un concert de voix ou d'instruments ; mais le mot peut s'entendre d'un seul instrument ; et plusieurs y voient une façon de cornemuse, tenant lieu d'orchestre. Cf. WELLHAUSEN, 85 ; KLOSTERMANN, 522 ; LAGRANGE, 427, se prononce décidément contre la cornemuse). — « Et ayant appelé un des serviteurs ». — Avant d'entrer, l'aîné, qui n'est pas en tenue de fête, veut savoir ce que signifie tout ce tapage. — « Il s'informa de ce que c'était. Et » — le serviteur — « lui dit : « C'est que ton frère est venu, et ton père a tué le veau gras » ; — on fait la fête, — « parce qu'il l'a retrouvé en bonne santé ». — L'esclave dit, sans commentaire, ce

- ²⁸ Or il se fâcha, et il ne voulait pas entrer ;
 mais son père, étant sorti, l'en pria ;
²⁹ et lui, répondant, dit à son père :
 « Voici tant d'années que je te sers,
 et jamais à ton ordre je n'ai désobéi ;
 et jamais tu ne m'as donné chevreau
 pour festoyer avec mes amis ;
³⁰ mais quand ce tien fils,
 qui a mangé ton bien avec des prostituées, est venu,
 tu as tué pour lui le veau gras. »

qui se passe, et il ne rappelle pas l'état misérable dans lequel le prodigue s'est présenté.

Mais l'aîné se révolte. — « Il se fâcha, et il ne voulait pas entrer. Mais son père », — qu'on doit supposer averti par l'esclave, — « étant sorti, l'en pria ». — Le père l'invite à faire ce qu'on vient de dire qu'il ne voulait pas, prendre part aux réjouissances (*παρεχάλει αὐτόν* ne signifie pas « il le consolait », ou « il l'apaisait », mais « il l'exhortait » à entrer). — « Et lui, répondant, dit au père ». — La réponse va montrer que l'aîné ne trouve pas seulement le père trop indulgent, mais qu'il regarde comme une façon d'injustice envers lui-même le traitement si favorable que le père fait à son cadet. — « Voilà tant d'années que je te sers ». — Terme de respect (cf. GEN, xxxi, 41) et qui n'est pas pour marquer l'esprit mercenaire du fils aîné. Le témoignage que celui-ci se rend n'est pas non plus indice d'orgueil. — « Sans avoir jamais désobéi à ton ordre ». — Tout ceci est dit pour le contraste avec la conduite du prodigue. L'aîné n'a jamais causé à son père le moindre mécontentement. — « Et jamais tu ne m'as donné un chevreau », — modeste régal, — « pour faire réjouissance avec mes amis ». — D'après ce qui a été dit plus haut du partage des biens, on ne s'attendrait pas à trouver le fils aîné dans une situation aussi dépendante. — « Mais lorsque ce tien fils ». — L'aîné a soin de ne pas l'appeler son frère. — « Qui a mangé son bien avec des prostituées ». — Inutile de se demander comment l'aîné a pu être renseigné sur les désordres de son frère ; il a pu l'être, comme le père lui-même, par la renommée, par des gens venus du pays où était le prodigue. — « Est arrivé ». — Il a suffi qu'il se présentât. — « Tu as tué pour lui le veau gras ». — L'aîné parle du veau gras parce que le serviteur en a parlé. C'est le trait caractéristique du grand

³¹ Mais il lui dit :

« Mon enfant, tu es toujours avec moi,
et tout ce qui est à moi est à toi ;

³² mais il fallait festoyer et se réjouir,
parce que ce tien frère était mort et qu'il revit,
qu'il était perdu et qu'il est retrouvé. »

festin, et qui fait pendant au chevreau que l'aîné n'a pas obtenu. L'aîné trouve que la vertu est plus mal récompensée que le vice.

« Mais il lui dit », — sans le réprimander pour l'amertume et l'injustice de ses propos, et en lui représentant affectueusement le véritable état des choses : — « Mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi ». — L'aîné est l'héritier à qui revient maintenant tout le bien patrimonial ; il n'a donc rien à envier à son frère. Ces propos ne sont pas à discuter de trop près : le père semble dire à son aîné qu'il n'a pas de cadeau à lui faire, puisque tout lui appartient ; mais, en vertu de cette assertion, il se trouve, dans ce qu'il a fait pour le prodigue revenu, avoir disposé de choses appartenant à l'aîné, sans l'aveu de celui-ci (KLOSTERMANN, 523). — « Mais il fallait faire fête et se réjouir », — il y avait lieu à réjouissance, — « parce que ce tien frère », — le père dit exprès : « ton frère », comme l'aîné a dit : « ton fils », — « était mort et qu'il vit, qu'il était perdu et qu'il est retrouvé ». — Ainsi le frère aîné devrait se réjouir comme le père, mais on ne nous dit pas s'il a été docile à l'admonestation paternelle.

L'unité de cette histoire a été contestée, et il est certain que la seconde partie a presque l'air d'un appendice. On répond qu'il était superflu d'attribuer deux fils au père si l'aîné n'avait aucun rôle à jouer dans le récit ; que l'économie de la narration paraît fondée sur la conduite différente des deux fils et sur l'attitude du père et de l'aîné à l'égard du plus jeune ; qu'il ne s'agit pas seulement de montrer la bonté de Dieu à l'égard des pécheurs, mais de faire voir comment ceux qui n'ont pas failli auraient tort de la blâmer. Tout cela est vrai ; et il est vrai encore que la parabole n'est pas une allégorie tendant à expliquer, d'une part les rapports de Jésus avec les pécheurs, de l'autre son attitude à l'égard des pharisiens. Mais il est vrai aussi que la seconde partie de la parabole n'est pas en harmonie parfaite avec la première et qu'elle semblerait n'y avoir pas été prévue (cf. BULTMANN, 123). Faut-il en conclure que, les scrupules sur les avantages respectifs du

^{xvi} Or il disait aussi aux disciples :

« Il était un homme riche qui avait un économe ;
et celui-ci lui fut dénoncé
comme dissipant ses biens.

Juste persévérant et du pécheur pardonné étant plutôt survenus dans la tradition (cf. WELLHAUSEN, 83), une parabole authentique, représentée par la première partie de la nôtre, aura été pourvue du supplément que présente la deuxième partie ? Il est plus vraisemblable qu'une parabole, conçue comme celle de la Brebis perdue pour faire valoir la miséricorde de Dieu envers le pécheur, mais qui pourrait aussi bien appartenir à la tradition juive qu'à l'enseignement propre de Jésus, aura été paraphrasée et complétée par notre évangéliste, afin de figurer discrètement, non pas la jalousie des pharisiens à l'égard des pécheurs que recevait Jésus, jalousie qui n'a pas existé, mais celle que le rédacteur prête aux Juifs à l'égard des païens, dont les Juifs sont supposés ne pas vouloir l'admission au règne de Dieu. C'est en vain que les Juifs, à qui revient naturellement l'héritage céleste, voudraient en refuser la grâce aux païens.

LIX. L'ÉCONOME INFIDÈLE

Comme l'est celle du Prodiges, comme le sera celle de Lazare, la parabole de l'Économe infidèle semble dirigée contre le judaïsme pharisaïque, ces trois grandes paraboles, où l'évangéliste a mis beaucoup du sien, formant une sorte de trilogie artificielle, où se reconnaît la tendance apologétique par laquelle est caractérisée la dernière rédaction de notre évangile et des Actes. — « Et il dit aux disciples aussi ». — Variante de mise en scène, pour introduire un autre morceau d'enseignement, une leçon qu'il était bien superflu d'adresser aux pharisiens ; mais ceux-ci sont toujours là, ils entendront la leçon que Jésus va donner aux disciples ; ils s'en moqueront à la fin et recevront une verte semonce. La parabole qui va suivre est une histoire plutôt immorale, une leçon de sagesse plus que profane, que l'auteur a pu prendre n'importe où, excepté dans la tradition proprement évangélique, et dont il a pensé pouvoir faire application à son thème favori du communisme chrétien.

« Un homme était riche, qui avait un économe », — intendant de condition libre auquel il avait confié l'administration de sa fortune, — « et celui-ci lui fut dénoncé comme dissipant ses biens ». — Ce n'était

- ² Et l'ayant appelé, il lui dit :
 « Qu'est-ce que j'entends dire de toi ?
 Rends le compte de ta gestion ;
 car tu ne peux plus être économe. »
- ³ Et l'économe se dit : « Que ferai-je,
 puisque mon maître m'enlève l'économat ?
 Bêcher je ne puis ;
 de mendier j'ai honte :
- ⁴ je sais ce que je ferai,
 afin, lorsque j'aurai été destitué de l'économat,
 qu'ils me reçoivent dans leurs maisons. »

probablement pas en volant audacieusement son maître ; car, dans ces cas, c'est la restitution et non le renvoi qui s'imposait ; il s'agit plutôt d'une mauvaise gestion, d'opérations suspectes ou risquées et malheureuses. Fondée ou non, l'accusation est recueillie par le maître, et la révocation de l'économe est décidée.

« Et l'ayant fait venir, il lui dit : « Qu'est-ce que j'entends dire de toi ? » — Interrogation oratoire, et qui est pour marquer le mécontentement du maître ; car celui-ci n'attend pas la réponse. Le maître a entendu dire que son intendant n'est pas sûr, et il croit avoir motif de lui retirer sa confiance. La suite montrera que, très certainement, il n'avait pas tort, et on ne voit pas que l'intendant proteste contre la décision qui lui est aussitôt signifiée. — « Rends compte de ta gestion, car tu ne peux plus être économe ». — Il s'agit du compte à rendre en sortant de charge, non d'explications à fournir sur tous les actes de sa gestion ; d'après la suite on voit que l'intendant n'a pas à subir une sorte d'information judiciaire mais à produire un état de la caisse en doit et avoir, avec les recouvrements à effectuer. Dans la perspective du récit la décision du maître paraît irrévocable, et l'on n'a pas besoin de savoir si elle peut être révoquée. Le sort de l'économe est, quant à présent, réglé ; lui-même ne songe qu'à se procurer une sortie avantageuse.

« Or l'économe se dit ». — Les réflexions qu'il va faire n'accusent ni les remords d'un coupable ni la révolte intérieure d'un innocent calomnié. Ce monologue, comme il arrive ordinairement dans les récits populaires, remplace l'analyse des sentiments qu'a dû avoir le personnage mis en cause. L'unique préoccupation du nôtre est son avenir. — « Que ferai-je, puisque mon maître m'enlève l'économat ? » — Il n'envisage même pas la possibilité de prétendre à une situation

⁵ Et faisant venir un à un les débiteurs de son maître, il dit au premier :

« Combien dois-tu à mon maître ? »

⁶ Celui-ci dit : « Cent barils d'huile. »

Et il lui dit :

« Prends ton billet,

et t'asseyant, vite écris cinquante. »

⁷ Ensuite à un autre il dit :

« Et toi, combien dois-tu ? »

Et il dit : « Cent mesures de blé. »

Il lui dit : « Prends ton billet, et écris quatre-vingts. »

comme celle qu'il va perdre. Resterait le travail des mains. — « Je ne puis pas bêcher ». — Le travail de la terre est dur pour un homme qui n'en a pas l'habitude. — « J'ai honte de mendier ». — Ce serait l'unique ressource, puisqu'il n'y a pas à compter sur le travail ; mais mendier quand on a été dans un grand emploi et traité avec beaucoup de gens qui riront de votre abaissement !... Une idée lui vient. — « Je sais ce que je ferai ». — Ce que j'ai à faire. L'homme n'a pas un moment d'hésitation sur cette bonne idée qui s'est présentée à son esprit. — « Pour que, quand je serai destitué de l'économat », — dès que j'aurai définitivement quitté mon poste, — « ils me reçoivent dans leurs maisons ». — On ne peut guère traduire (δέξονται με) : « on me reçoive » ; car la pensée de l'intendant va tout droit aux débiteurs de son maître, les seules personnes qu'il puisse obliger dans les conditions qu'on va voir.

Le maître a des débiteurs dont l'intendant tient par devers lui les reconnaissances ; il n'est que de réduire leur dette pour qu'ils soient contents ; le maître n'y verra rien, et ils seront bienveillants à celui qui aura ménagé leurs intérêts. — « Et ayant fait venir chacun des débiteurs de son maître ». — Il les fait venir promptement tous, mais il traite à part, avec l'intéressé, l'affaire de chacun. — « Il dit au premier : « Combien dois-tu à mon maître ? » — La question n'était pas nécessaire pour instruire l'intendant ni pour faire sentir au débiteur l'importance de la remise qui va être octroyée, mais elle met le lecteur au courant de la situation ; on peut d'ailleurs supposer que l'aveu du débiteur est sollicité pour établir l'affaire au net. Dans l'économie du récit, intendant et débiteur sont seuls à connaître la quotité réelle de la dette. — « Celui-ci dit : « Cent mesures d'huile ». — On peut se

⁸ Et le maître loua l'économe infidèle de ce qu'habilement il avait agi.

Car les fils de ce siècle sont plus habiles que les enfants de la lumière, à l'égard de leurs semblables.

demander si le débiteur est un homme qui doit cent mesures d'huile au maître, pour les avoir achetées, ou bien un fermier qui devrait livrer cette quantité d'huile en nature. La première hypothèse est plus probable, non seulement à cause de la question : « Que dois-tu ? », mais parce que les billets qu'a en main l'intendant sont compris en simple reconnaissance de dette contractée envers le maître, non comme des contrats de louage. Les débiteurs ont à verser de l'argent pour les denrées qu'ils ont reçues. — « Et il lui dit : « Prends ton billet, et assieds-toi pour écrire vite ment cinquante ». — Ou bien : « Assieds-toi vite ment pour écrire », etc. ; mais c'est plutôt l'écriture qui demande du temps et qui, dans la circonstance, a besoin d'être faite lestement. — « Et à un autre il dit : « Et toi combien dois-tu ? » Et il lui dit : « Cent mesures de blé ». — Ce sont mesures bibliques, *bath* (environ trente-huit litres) pour l'huile, et *kor* (cinq cent quatre-vingt-neuf litres) pour le grain. Le trait ne prouve pas que la parabole ait été jamais prononcée ou écrite en langage sémitique. — « Il lui dit : « Prends ton billet et écris quatre-vingts ». — Et ainsi de suite, les deux cas cités n'étant que des exemples. Chacun saura ce qu'il doit à la complaisance d'un homme si facile en affaires. On rédige à mesure, semble-t-il, de nouveaux billets ; à moins qu'on ne change simplement les chiffres, mais l'hypothèse n'est pas vraisemblable, puisque la rature dénoncerait la fraude. Si la proportion de la remise n'est pas la même dans les deux cas cités, ce doit être pour la variété du récit.

Il est sous-entendu que les débiteurs ainsi gratifiés seront reconnaissants : ils ne sont pourtant guère honnêtes. On dit que l'histoire est orientale et qu'elle a dû être vraisemblable en son milieu d'origine. Mais le récit que nous avons est arrangé en vue de l'application qui en sera faite ; et s'il n'y a pas lieu de chicaner autrement sur la vraisemblance, du moins faut-il reconnaître que cette friponnerie se recommandait aussi peu que possible à une application morale. C'est par gaucherie intellectuelle et manque de tact que notre rédacteur l'aura introduite dans son évangile.

L'histoire pourrait sembler finie par le beau trait de sagesse qu'a montré l'intendant prévaricateur. On doit penser que son ingénieux procédé lui a réussi, débiteurs et intendant ayant intérêt à ce que la fraude commise demeure ignorée. Resterait à montrer aux disciples

⁹ Et moi je vous dis :
Faites-vous des amis
avec l'argent de l'iniquité,
afin, lorsqu'il (vous) manquera,
qu'ils vous reçoivent dans les éternelles demeures.

comment ils peuvent tirer parti d'un si bon exemple. — « Et le Seigneur », — c'est ainsi du moins, que plusieurs traduisent, — « loua l'économe injuste ». — On nous accorde que c'était un filou ; mais on le fait célébrer tout de même par le Christ disant : — « Il a prudemment agi », — il s'est comporté en homme habile et prévoyant, — « parce que les fils de ce siècle », — les gens de ce monde passager, qui vivent appliqués à ses intérêts, — « sont plus habiles vis-à-vis de leur génération », — dans leur façon de traiter avec leurs contemporains, — « que les enfants de la lumière » — les enfants de Dieu, appelés à jouir de sa lumière éternelle, ne le sont à garantir, dans leurs relations avec ces mêmes contemporains, l'intérêt supérieur de leur éternité. Dire que les enfants de lumière sont moins habiles que les enfants du siècle dans les affaires temporelles serait une remarque sans portée pour l'application morale qui est développée assez naturellement dans ce qui suit.

« Et moi je vous dis », — d'après cet exemple d'habileté temporelle, — « faites-vous des amis avec les richesses de l'iniquité ». — Les richesses de ce monde sont toutes injustes, dans la pensée de l'évangéliste ; elles ne perdent ce caractère que si elles sont distribuées en aumônes. Qu'on se procure donc des amis avec ces richesses en les distribuant, comme l'intendant de la parabole s'est acquis des amis en faisant des cadeaux aux débiteurs de son maître. L'enchaînement des idées est assez satisfaisant, eu égard à la mentalité de l'auteur et à ses préoccupations, pour qu'il n'y ait pas lieu de le vouloir rompre en distinguant une parabole authentique, avec sa morale, qui aurait été la recommandation générale d'user du présent pour préparer l'avenir (JÜLICHER, II, 511), et en supposant que le rédacteur évangélique, reproduisant la parabole, aurait compris que le maître de l'intendant avait loué la ruse de son employé ; ensuite de quoi notre rédacteur aurait introduit sa propre application, plus restreinte, de la parabole en faisant dire à Jésus : « Et moi je vous dis, faites-vous des amis », etc. La première application qu'on suppose serait beaucoup trop vague, et très certainement l'évangéliste fait parler Jésus en son propre nom avant : « Et moi je vous dis » (xvi, 9), la réflexion sur les

enfants du siècle et les enfants de la lumière ne pouvant être attribuée au maître de la parabole. D'autre part, on a trouvé incroyable que le rédacteur évangélique ait voulu montrer le maître plein d'admiration devant la fraude commise à son préjudice, tout en amenant ensuite, sans autre avertissement, une réflexion qui ne convient qu'au Christ. On a donc proposé (KLOSTERMANN, 525) d'admettre que la reprise : « Et le Seigneur loua l'économe infidèle », vient de lui et qu'il l'a ménagée tout exprès pour introduire l'explication que lui-même avait déjà en vue en arrangeant la parabole ; et l'on signale ailleurs une combinaison littéraire analogue (xviii, 1-5, parabole ; 6-8, application amenée par réflexion sur ce qu'a dit « le juge injuste », avec ce préambule : « Et le Seigneur dit »). Dans le cas présent, le narrateur, ayant achevé le récit parabolique, introduirait l'explication par : « Et le Seigneur loua », ce qui suit contenant la louange même en discours direct (introduit par *ὅτι* ; mais *ὅτι φρονίμως ἐποίησεν* pourrait encore dans cette hypothèse, appartenir à la formule d'introduction, et le discours direct, commençant avec *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος κτλ.*, serait introduit par le second *ὅτι*).

Si plausible que semble cette combinaison, le sens naturel du texte exige plutôt que la morale de la parabole vienne seulement avec la phrase où Jésus est censé l'exprimer (xvi, 9), et le préambule de cette phrase : « Et moi je vous dis », suppose que l'opinion précédemment émise sur la conduite habile de l'économe (xvi, 8) est la conclusion du récit, non la morale, qui d'ailleurs serait assez immorale (le cas de xviii, 1-8, n'est pas exactement parallèle, car 6-8 se détache nettement en commentaire de 2-5, et 8, « je vous dis » etc., répond à la question posée dans 7 par « le Seigneur »). Il est donc préférable de traduire : « Et le maître », — ainsi qualifié (*κύριος*) plusieurs fois dans le récit, — « loua l'économe infidèle de ce qu'il avait agi avec habileté », c'est-à-dire qu'il reconnut son savoir-faire. L'explication ultérieure : « parce que les fils de ce siècle », etc., n'a plus rien à voir avec les sentiments du maître mais expriment une réflexion de Jésus qui n'est pas directement subordonnée à la proposition principale (le second *ὅτι* ne dépend aucunement de *ἐπήνεσεν*, mais coordonne à la phrase qui précède une remarque sur le contenu de celle-ci) ; aussi bien la strophique du morceau paraît-elle détacher cette réflexion de la parabole, comme introduction à la morale proprement dite que Jésus est censé en tirer. Mais, en prenant les choses ainsi, il ne s'ensuit pas que Jésus constate d'abord mélancoliquement l'incapacité des siens dans les choses temporelles : on lui fait dire que les chrétiens ne savent pas aussi bien assurer leur salut en usant chrétiennement de leurs biens, c'est-à-

¹⁰ Qui est fidèle en très peu aussi en beaucoup est fidèle ;
 et qui en très peu est malhonnête en beaucoup aussi est
 [malhonnête.

dire en les donnant aux pauvres, que l'intendant malhonnête à su se garantir une paisible retraite en faisant des cadeaux aux débiteurs de son maître. Si l'idée ne se dégage pas plus nettement, c'est que la parabole, en vérité, se prêtait mal à une application morale.

L'application est en correspondance avec la parabole. Il faut, à l'instar de l'habile intendant, se faire des amis avec les richesses injustes, — « afin que, quand elles manqueront », — quand elles échapperont par le fait de la mort. C'est la leçon (ἐκλίπη) des plus anciens témoins (SBAD, mss. lat. Ss. Sc.). La variante moins autorisée : « quand vous manquerez » (ἐκλίπητε), vise directement la mort du propriétaire ; elle pourrait avoir été introduite tout exprès pour rappeler la déposition de l'intendant, en un temps où la distinction de la mort des individus et de la fin du monde s'imposait à l'exégèse. Eu égard au contexte, il est plus naturel d'insister directement sur la perte des richesses que sur celle de la vie. L'évangéliste paraît d'ailleurs entendre que la mort introduit immédiatement le juste dans le paradis. — « On vous reçoit dans les demeures éternelles ». Pour l'exacte correspondance avec la parabole on est bien tenté de traduire (δέξονται, comme dans 4) : « ils vous reçoivent », le mort étant reçu au ciel par ceux qu'il a secourus en ce monde, bien qu'il ne soit pas autrement indiqué de les supposer tous morts avant leur bienfaiteur, ni surtout de les regarder comme ayant faculté de donner à celui-ci une place en paradis ; d'ailleurs, « recevoir » ne signifie pas non plus intercéder efficacement pour que le bienfaiteur soit reçu. On a supposé que le sujet pourrait être indéterminé, en visant les anges (KLOSTERMANN, 526), ou, plus vaguement, Dieu (WELLHAUSEN, 87), près de qui est le trésor acquis au ciel par les aumônes, et que l'on oblige en la personne des siens (cf. XIV, 12-14 ; Mt. XXV, 31-46 ; pour les « demeures éternelles », cf. HÉNOCH, XXXIX, 4-5, 7 ; la formule pourrait être « technique », KLOSTERMANN, 526, sans exclure une allusion anti-thétique aux tentes des patriarches ou à celles des Israélites au désert). Il paraît plus risqué d'entendre (avec FIEBIG, 211) par « amis » les œuvres de bienfaisance, en raison desquelles Dieu agréerait le bienfaiteur. Le rapport de cette réflexion avec la parabole invite à considérer « les amis » comme des personnes, et à regarder ces « amis » comme « recevant » leur bienfaiteur quand il n'est plus de ce monde.

¹¹ Si donc pour l'injuste argent vous n'avez pas été fidèles, le vrai, qui vous le confiera ?

¹² Et si pour le bien d'autrui vous n'avez pas été fidèles, le vôtre, qui vous le donnera ?

¹³ Nul domestique ne peut deux maîtres servir : car, ou il haïra l'un et il aimera l'autre, ou bien il s'attachera à celui-ci et il méprisera celui-là. Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent. »

Les considérations qui suivent semblent destinées à prévenir toute fâcheuse conclusion qui pourrait être tirée de la parabole, et l'on y insiste sur ce que l'usage des richesses qui vient d'être recommandé est la vraie forme de la fidélité. On ne laisse pas d'y continuer l'interprétation allégorique de la parabole, sans trop s'inquiéter de l'incohérence qui résulte de ce faux point de départ. Le vrai riche est Dieu, maître du monde, qui donne à qui lui plaît ce peu de chose que sont les richesses. Qui se montrera fidèle dans la gestion de ces biens périssables, fausses richesses, méritera d'obtenir le vrai bien, la félicité du royaume céleste. — « Qui est fidèle pour très peu est fidèle aussi pour beaucoup ». — Façon de proverbe qui de soi n'a rien à voir, et tant s'en faut, avec le sacrifice des biens terrestres au bien éternel. Contre-partie : — « Et qui est malhonnête pour très peu est malhonnête aussi pour beaucoup ». — Comme l'autre, l'occasion se présentant, il sera en grand ce qu'il a été en petit. Jugé d'après cet axiome, l'intendant de la parabole ne mériterait pas d'être loué ; mais c'est sur ce principe qu'est fondée la parabole des Mines (xix, 11-27). L'application qui va en être faite ici est passablement détournée.

« Si donc vous n'avez pas été fidèles pour les richesses injustes ». — Entendons : si vous n'avez pas voulu distribuer aux pauvres ces faux biens. — « Qui vous confiera les vraies ? » — Dans la sentence rapportée d'abord, les locutions « peu » et « beaucoup » concernent des biens du même ordre ; ici les richesses injustes, qui correspondent au peu, se trouvent alignées avec les vraies, qui correspondent à beaucoup, et qui ne sont pas ici du même ordre que le peu. — « Et si vous n'avez pas été fidèles pour le bien d'autrui ». — Le bien d'autrui, ou le bien étranger, s'entend encore des biens terrestres, qui n'ont par eux-mêmes rien de commun avec la fin où tendent les disciples de l'Évangile. — « Qui vous donnera le vôtre ? » — Le bien propre des enfants de Dieu est le même que la richesse véritable, à savoir la vie éternelle et la grâce d'y atteindre. Peu importe après cela que l'éco-

¹⁴ Or écoutaient tout cela les pharisiens,
 qui étaient amis de l'argent,
 et ils se moquaient de lui.

nome de la parabole se soit bien trouvé de tromper son maître au profit des débiteurs de celui-ci, ce n'est pas tromper le grand Maître, mais lui être fidèle, que de jeter aux pauvres les biens de la terre, qu'on a reçus de lui, c'est lui être fidèle en peu de chose et mériter la grande récompense. Contorsion logique.

La parole sur les deux maîtres qu'on ne peut servir en même temps arrive ici parce qu'il y est question de la richesse, et que la richesse (μαμωνᾶς) est en vedette dans les sentences précédentes. On peut toujours suppléer, si l'on veut, une transition artificielle et implicite : qui donne ses biens aux pauvres se dégage du service de Mammon pour appartenir à Dieu. — « Nul domestique ». — Matthieu (vi, 24) n'a pas « domestique » (οἰκέτης), ajouté sans doute par notre évangéliste pour plus de clarté, ou simplement pour le rythme de la phrase. — « Ne peut servir deux maîtres », etc.

LX. LEÇON AUX PHARISIENS. LE RICHE ET LAZARE.

On s'aperçoit aussitôt que les pharisiens n'étaient pas loin, et que l'évangéliste les tenait en réserve pour leur faire administrer une leçon spécialement en rapport avec leur caractère. — « Or les pharisiens, qui aimaient l'argent, entendaient tout cela, et », — comme si cet enseignement de Jésus leur semblait déraisonnable, — « ils se moquaient de lui ». — Ce que les pharisiens sont supposés trouver ridicule est l'enseignement de Jésus sur les richesses, l'emploi qu'il faut en faire, leur incompatibilité essentielle avec la piété véritable. On nous représente les pharisiens comme de riches bourgeois qui veulent passer pour justes (f. x, 29; xviii, 9-12), et qui invoqueraient volontiers la prospérité de leurs affaires en preuve de leur sainteté ; mais leur justice n'est pas plus la sainteté véritable que leurs richesses ne sont les vrais biens. La parabole du Riche et de Lazare va leur signifier sur ce point le jugement de Dieu. La notice qu'on vient de voir et les sentences qui la suivent servent d'introduction à la parabole et ont été combinées à cette fin par le rédacteur. Aussi bien l'enchaînement des sentences est-il arbitraire et leur application peu naturelle. La première sentence (xvi, 15), la seule qui soit en situation, et qui paraît avoir été construite par l'évangéliste, déclare aux pha-

¹⁵ Et il leur dit :

« Vous êtes ceux qui se font justes devant les hommes,
mais Dieu connaît vos cœurs;
car ce qui est chez les hommes élevé
est abomination devant Dieu.

¹⁶ La Loi et les Prophètes jusqu'à Jean :
depuis lors le royaume de Dieu est annoncé,
et chacun lui fait violence.

risiens que leur orgueilleuse justice, qui veut éblouir les hommes, est abominable à Dieu; cette sentence est en rapport assez logique avec la parabole qui va venir (au moins pour la partie principale, xvi, 19-25), et elle l'introduirait assez naturellement. Mais on nous amène d'abord (xvi, 16) la parole sur la Loi et les Prophètes, qui ont duré jusqu'à Jean, pour faire place au royaume de Dieu (Mt. xi, 12-13), ce qui n'empêche pas d'ajouter (xvi, 17) que la Loi durera autant que le ciel et la terre (Mt. v, 18). Dans la pensée du compilateur, ces pensées sont coordonnées à la dernière partie de la parabole (xvi, 26-31), où Abraham renvoie le riche et ses frères à la Loi et aux Prophètes pour y apprendre la vraie foi : rapport tout littéraire et artificiel. Enfin arrive, très inattendue, la condamnation du divorce (xvi, 18; Mt. v, 32), dont il est malaisé de voir ce que le compilateur en a voulu faire dans ce contexte.

« Et il leur dit : « Vous êtes ceux qui se font justes », — qui posent pour la justice, qui se donnent pour justes (cf. xviii, 9) — « devant les hommes ». — Le reproche est général, non motivé spécialement, et s'accorde avec ce que laisse entendre Matthieu (vi, 1-2, 5, 16). — « Mais Dieu connaît vos cœurs ». — Il n'est point dupe des apparences et il n'ignore pas que les pharisiens sont, par les sentiments de leur cœur, les serviteurs de Mammon et non les siens. Et il n'apprécie pas non plus de la même façon que les hommes ce que ceux-ci appellent grandeur, l'éclat des richesses et de la prospérité mondaine. — « Car ce qui est élevé chez les hommes », — ce qui leur paraît grand, — « est abomination devant Dieu ». — Dieu déteste l'orgueil et le faste.

« La Loi et les Prophètes jusqu'à Jean ». — Peut-être la transition se fait-elle sur cette idée : que les pharisiens se glorifient à tort de l'Écriture, puisqu'ils ne savent pas reconnaître le royaume de Dieu qui se réalise, depuis la prédication de Jean, par le salut qu'a apporté Jésus. Matthieu (xi, 11-14) a paraphrasé à sa manière la sentence

¹⁷ Mais il est plus facile que le ciel et la terre passent,
que de la Loi un seul trait tombe,

concernant le rapport de Jean avec le royaume; notre auteur qui ne tient pas à relever le rôle de Jean, n'a pas reproduit cette sentence dans le discours qui se rattache au message du Baptiste (VII, 18-35); il n'en retient ici qu'une partie, usant de Jean comme d'une date. On lit dans Matthieu (XI, 13): « Car tous les prophètes et la Loi ont prophétisé jusqu'à Jean ». — « Depuis lors le royaume de Dieu est annoncé ». — Matthieu (XI, 12): « Depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant le royaume des cieus est violenté ». — « Et chacun lui fait violence ». — Matthieu: « et des violents le dérobent ». Plusieurs pensent que notre auteur a voulu signifier l'empressement des convertis, et traduisent (βιάζονται): « chacun s'y presse ». L'hyperbole serait forte, même de la part des optimistes les plus déterminés. Ces considérations sur le rapport de Jean et de l'Évangile sont rétrospectives, comme celles qu'on a rencontrées plus haut sur Jean-Baptiste et sur l'attitude des Juifs à l'égard de Jean et de Jésus (VII, 24-35); elles sont nées par conséquent dans la tradition chrétienne.

« Mais il est plus facile que le ciel et la terre passent, qu'un seul trait de la Loi tombe ». — Matthieu (V, 18): « Car en vérité je vous dis, avant que passent le ciel et la terre, pas un iota ou un trait ne passeront que tout ne soit arrivé ». On peut croire que notre auteur, bien qu'il accentue la sentence en l'abrégeant, l'entend de la même façon que Matthieu, c'est-à-dire d'un accomplissement spirituel et typologique. La violence que le royaume de Dieu subit de la part de ses ennemis n'empêchera pas toutes les volontés et promesses de Dieu de se réaliser dans les temps et conditions marqués par sa providence.

« Quiconque répudie sa femme, et en épouse une autre, commet un adultère ». — Notre évangile ne touche point ailleurs la question du divorce; il introduit donc ici la sentence que Matthieu (V, 32) rapporte dans le discours sur la montagne, comme un cas où l'Évangile accomplit la Loi; mais il se trouve plutôt conforme à Marc (X, 11), et il ignore, ou il écarte, l'exception d'infidélité, admise par Matthieu. — « Et qui épouse une femme répudiée par son mari commet un adultère ». — Cette sentence sur le divorce est si peu en rapport avec le contexte que certains ont pensé devoir l'entendre en allégorie: l'évangéliste aurait voulu signifier que l'Évangile et la Loi sont unis indissolublement, et que ce serait une façon d'adultère de vouloir l'un sans l'autre (JÜLICHER, II, 633). Mais l'allégorie serait tirée de

¹⁸ Quiconque répudie sa femme
et en épouse une autre est adultère ;
et qui épouse femme répudiée par son mari
est adultère.

¹⁹ Il était un homme riche,
qui se vêtait de pourpre et de linon,
faisant tous les jours chère somptueuse.

bien loin, et l'on peut croire que, si l'auteur y avait pensé, il y aurait quelque peu adapté le texte. Le plus probable est qu'il voit et présente dans cette leçon contre le divorce un cas spécial d'accomplissement de la Loi par l'Évangile. Cela étant, il serait, pour les deux dernières sentences (xvi, 17-18), dans la dépendance, sinon de Matthieu, au moins d'une recension du discours sur la montagne qui aurait été apparentée de très près à Matthieu et dont il se serait borné à prendre quelques extraits.

La parabole du Riche arrive en conclusion du discours (D y met une introduction : « Or il dit une autre parabole », sans doute parce qu'on ne voyait pas de rapport entre la parabole et ce qui précède). — « Or il était un homme riche ». — C'est une histoire qui nous est contée en manière de parabole, non une parabole proprement dite dont la leçon se dériverait par application. Le cas est significatif par lui-même et la leçon qu'il comporte y est donnée directement. Il ne s'ensuit pas que le récit ait le moindre fondement de réalité. Le nom de Lazare ne prouve pas que le riche et le pauvre de notre conte aient historiquement plus de consistance que l'enfant prodigue et que l'économe infidèle. Si le pauvre a un nom, c'est parce que les complications du récit et du dialogue l'ont réclamé. Il est vrai que, pour l'équilibre, on aurait dû donner aussi un nom au riche (PRISCILLIEN, tr. ix, et l'auteur du *De Pascha computus* l'appellent *Finees* ; et la version sabidique *Nineue*) ; mais le personnage du riche était moins intéressant, et ce ne serait pas motif pour supposer (avec KLOSTERMANN, 527) que le nom de Lazare aurait été interpolé ici d'après Jean (xi). L'auteur de la parabole, qui pourrait bien être l'évangéliste lui-même, aura trouvé quelque part le thème des deux morts avec le renversement de leurs conditions dans l'autre monde (voir dans KLOSTERMANN, 528, extraits d'un conte égyptien, d'après GRESSMANN, et la mention d'une légende rabbinique, tout au long rapportée dans FIEBIG, 109-112 ; autres légendes *ibid.*, 98-100, 114-115), et il l'aura sans peine adapté à son idéal évangélique.

²⁰ Or un pauvre, nommé Lazare,
gisait à sa porte, couvert d'ulcères,
²¹ et désireux de se rassasier de ce qui tombait de la table du
[riche ;
mais les chiens encore, venant, léchaient ses plaies.

On nous donne quelques détails essentiels touchant la vie que menait le riche. — « Il se vêtait de pourpre et de linon ». — La pourpre est pour l'habit de dessus, le manteau ; et le linon (*βύσσος*), la fine toile de coton d'Egypte, pour l'habit de dessous, la tunique. — « Faisant tous les jours fête somptueusement ». — L'homme était assez riche pour que tous ses jours fussent de réjouissance.

« Et un pauvre, nommé Lazare » — Forme grécisée et abrégée du nom hébreu *Eléazar*, « Dieu aide ». Mais il n'est pas nécessaire d'admettre que le nom ait été choisi à raison de sa signification étymologique ; bien moins encore convient-il de supposer une autre étymologie (*lô ézer*) pour que le nom signifie : « sans secours ». — « Gisait à sa porte ». — Non pas contre la porte, mais à côté (cf. Act. III, 2) ; les gens du riche voient Lazare quand ils ouvrent la porte, et on le voit aussi de la rue. — « Couvert d'ulcères ». — Lazare est censé incapable de marcher, on l'apporte devant la maison du riche pour qu'il y mendie sa subsistance. — « Et qui souhaitait se rassasier de ce qui tombait de la table du riche ». — Il ne s'agit pas de la desserte, mais des menus débris, on peut dire la part des chiens, qui, justement, vont être aussitôt mentionnés. Et l'on a probablement ici une réminiscence de l'histoire de la Cananéenne (Mc. VII, 27-28), que notre évangile n'a point reproduite. Plusieurs témoins mentionnent expressément « les miettes » (d'après Mt. xv, 27). Quelques-uns même ajoutent (d'après xv, 16) : « et personne ne lui en donnait » ; ce qui est exagéré, vu que Lazare ne serait pas censé venir là régulièrement, et par conséquent y trouver sa subsistance, si on ne lui donnait rien. Mais on a voulu représenter le mendiant dans l'attente des quelques bribes qu'on lui jette, et il va de soi qu'il ne vit pas dans l'abondance. — « Mais les chiens », — les chiens de la rue, qui fréquentent la porte du riche pour le même motif que Lazare, — « venaient même lécher ses plaies ». — Surcroît de misère. Car le narrateur n'entend pas opposer la pitié des chiens à la rigueur des hommes. Il n'est pas dit que le riche et ses gens se montrent positivement malveillants pour Lazare. On parle des chiens pour relever la triste situation du mendiant infirme, qui ne peut même pas écarter de lui les chiens errants ; pour leur donner un rôle dans la fable, on dit que les chiens

22 Or advint que mourut le pauvre,
 et qu'il fut emporté par les anges au sein d'Abraham ;
 et mourut aussi le riche, et il fut enterré.

lèchent ses plaies ; mais ils ne sont point censés le faire comme pour le caresser ; ce n'est pour le malheureux qu'un supplément de honte et de douleur. Dans cette mise en scène, l'antithèse porte directement sur les positions non sur les sentiments des personnages ; toutefois le riche, sans être méchant, est censé égoïste, jouisseur, loin de Dieu, comme tous ceux de sa condition ; et Lazare, pauvre et souffrant, est censé avoir les vertus de son état, l'humilité et la patience, qui le rendent agréable à Dieu.

« Or advint que le pauvre mourut, et qu'il fut porté par les anges dans le sein d'Abraham », — De sa sépulture il n'est pas question, car mieux vaut ne pas penser à ce qu'a pu devenir sa dépouille. Il suffit de savoir que les anges ont pris soin de son être immortel, de ce qui, dans la conception vulgaire, subsiste d'un homme défunt, son ombre vivante, quelque chose qui n'est précisément ni le corps ni l'âme, et qui participe de l'un et de l'autre, corps par les apparences, âme par la subtilité. L'endroit où Abraham reçoit ses enfants fidèles est « le paradis » dont le Christ parlera au bon larron (XXIII, 43) ; c'est à raison de son accueil paternel, non parce que Lazare serait censé couché près de lui au festin des bienheureux (cf. JN. XIII, 23), qu'Abraham est dit le prendre dans son sein. Il serait d'ailleurs peu naturel de dire que les anges portèrent Lazare à table auprès d'Abraham. Le séjour des justes ne paraît pas être un simple lieu d'attente, comme il l'est en d'autres documents (AP. VI, 9 ; IV EsDR. IV, 35, ; VIII, 32). On trouve dans Hénoch (XXII) une description détaillée du séjour des défunts avant le jugement dernier : le séjour lumineux des justes est voisin de l'endroit où sont les pécheurs ; il contient une source d'eau vive ; les deux endroits sont en dehors de la terre des vivants, non au-dessus ni au-dessous. Ailleurs, dans le même livre (HÉNOCH, XXXIX, LXX), le paradis semble être le séjour définitif des élus. Notre parabole associe cette idée du séjour définitif avec la topographie de l'autre passage, tout en supposant, comme on va le voir, une plus grande distance entre le paradis et l'enfer. Le livre slave d'Hénoch (MORFILL et CHARLES, *Secrets of Enoch*, 7-8) met le paradis au troisième ciel, mais en correspondance avec le monde inférieur.

« Et le riche mourut aussi et fut enterré » — avec les honneurs dus à son rang. — « Et dans l'enfer », — où il s'en alla. On ne dit pas s'il

²³ Et dans l'enfer, comme il levait les yeux,
 étant en tourments,
 il vit Abraham de loin,
 et Lazare dans son sein.

²⁴ Et criant, il dit :

« Père Abraham,
 aie pitié de moi et envoie Lazare,
 pour qu'il trempe le bout de son doigt dans l'eau
 et rafraîchisse ma langue ;
 car je suis torturé dans cette flamme. »

y fut conduit par les anges du châtement. Le texte de ce passage ne paraît par sûr. Quelques témoins (S, mss. lat. Vulg. Marcion, Tatien) lisent : « et il fut enterré en enfer ». Métaphore peu conforme à la gravité du récit. Un avantage apparent résulte de ce que la sépulture en enfer s'oppose au transfert dans le sein d'Abraham ; mais l'antithèse porte plutôt sur le sort final des personnages. La leçon (Ss.) : « il fut enterré et jeté en enfer », serait plus satisfaisante, si elle était mieux attestée. — « Ayant levé les yeux, comme il était en tourments ». — L'enfer où est le riche est un lieu de souffrances, et l'infortuné lève les yeux, cherchant quelque secours, vers le compartiment des bienheureux, qui paraît être ici sur un plan supérieur à celui des réprouvés. — « Il vit Abraham de loin ». — A une grande distance, qu'il est superflu de vouloir mesurer, car il faudrait savoir jusqu'où peut atteindre la vue des morts. — « Et Lazare dans son sein ». — Lazare ne doit pas être le seul juste qui soit dans le sein d'Abraham, mais c'est le seul qui importe au récit et que le riche reconnaisse. Ainsi le pauvre était maintenant au comble de la félicité, le riche au plus profond de l'infortune.

« Et criant ». — Il faut bien crier pour se faire entendre de si loin. — « Il dit : « Père Abraham » ». — En tant que Juif, le riche a le droit d'appeler Abraham son père. Rien n'oblige à voir là une allusion directe à des fonctions souveraines ou à un pouvoir d'intercession que le patriarche exercerait dans l'autre monde. — « Aie pitié de moi et envoie Lazare ». — On ne peut pas demander à Abraham de se déranger lui-même. — « Pour qu'il trempe le bout de son doigt dans l'eau et me rafraîchisse la langue ». — Comme la phrase est construite, il ne semble pas que Lazare soit invité à prendre du bout de son doigt à la source d'eau vive qui est dans le paradis (*locus refrigerii, lucis et pacis*, dans la tradition chrétienne ; LAGRANGE, 445,

²⁵ Mais Abraham dit :

« Mon enfant, souviens-toi
que tu as reçu tes biens en ta vie,
et Lazare pareillement les maux ;
or maintenant il est ici consolé,
et toi tu es torturé.

²⁶ Et avec tout cela,

entre nous et vous grand abîme a été placé,
de façon que ceux qui voudraient passer d'ici vers vous
ne le puissent pas,
et que non plus de là-bas vers nous on ne traverse. »

rappelle le ψυχρὸν ὕδωρ désiré par les serviteurs d'Osiris), une goutte qu'il viendrait mettre sur la langue du riche ; il semblerait plutôt qu'il y a de l'eau en enfer, mais que les damnés, qui la voient pour leur tourment, sont empêchés d'y atteindre (voir citation rabbinique dans KLOSTERMANN, 532). — « Parce que je suis torturé dans cette flamme ». — Le riche est donc dans le feu de l'enfer, bien qu'il ne soit pas précisément dans la géhenne, et il souffre d'une soif ardente (cf. MC. IX, 43, 48 ; IV MACH. IX, 9).

« Et Abraham », — avec la calme et douce majesté qui convient aux élus, — « dit : « Mon enfant ». — Un témoin considérable (Ss.) omet ce mot (τέκνον), probablement pour qu'Abraham n'appelle pas un réprouvé son fils. — « Souviens-toi que tu as reçu tes biens durant ta vie ». — Le riche a goûté, durant son existence terrestre, sa part de bonheur, celle qu'il appréciait, qu'il voulait. — « Et Lazare pareillement les maux ». — Lazare, pendant ce temps-là, a eu sa part de malheur, qu'il n'avait point cherchée, mais qu'il a subie sans révolte. — « Or maintenant », — par un juste retour, — « il est ici consolé » — de ses souffrances passées ; il a la part de félicité que Dieu réserve aux méprisés et aux déshérités de ce monde. Variante moins autorisée : « Et maintenant c'est lui (ὁδὲ au lieu de ὁδε) qui est consolé ». Le contraste est moins entre les personnes qu'entre les conditions et les lieux. Citons pour mémoire la leçon de Cyprien (*Test.* III, 61) : « Nunc hic rogatur (traduction inexacte de παρακαλεῖται), tu autem doles », avec laquelle s'accordent Aphraates et Ephrem, probablement d'après le Diatessaron (BURKITT, *S. Ephraim's quotations from the Gospel*, 71). — « Et c'est toi qui es torturé ». — La situation du riche est sans remède, parce qu'elle est dans la logique inflexible des décrets divins : à chacun son lot. Théologie et morale

assez sommaires, qui seront quelque peu amendées et complétées par le supplément qu'on y va mettre. Du reste, il ne s'agit pas, en ce moment, d'expliquer au riche pourquoi il a dû aller en enfer et Lazare en paradis, mais pourquoi il n'a plus, en enfer, de bien à attendre, ni Lazare, en paradis, de mal à craindre. L'idée qui ressort jusqu'à présent de la fable est qu'il y a, dans l'autre vie, une compensation pour le pauvre.

Une considération supplémentaire intervient, qui sert de transition à la dernière partie de la parabole, où se remarque une théologie plus profonde. — « Et avec tout cela », — dans la situation qui vient d'être décrite (ἐν πᾶσι τοῦτοις. Var. ἐπί). Il ne s'agit pas d'enchérrir sur l'argument précédent, mais d'attirer l'attention sur une circonstance qui rend irréalisable la requête du riche. La traduction : « et dans toutes ces régions » (LAGRANGE, 447), qui donne à la formule un sens géographique, accentue de façon exagérée peut-être le caractère peu naturel de la notice : les réprouvés n'ont-ils pas connaissance de cet abîme qui les sépare des élus, et est-il besoin de leur signifier d'abord qu'il existe? — « Entre nous et vous ». — « Nous » désigne les bienheureux, et « vous » les damnés. Abraham et Lazare ont des compagnons de bonheur, le riche a des compagnons de tourment. Visiblement la perspective du récit s'élargit. — « Un grand abîme est établi », — pour séparer à jamais l'enfer du paradis. — « De façon que ceux qui voudraient passer d'ici vers vous ne le puissent pas, ni ceux de là-bas » — où tu es — « passer chez nous ». — Lazare ne peut pas plus se rendre auprès du riche en enfer que le riche auprès de Lazare en paradis.

Le refus d'Abraham se trouve ainsi discrètement formulé dans les raisons métaphysiques et réelles qui rendent la demande du riche inexécutable. Sur quoi le riche fait une autre demande qui n'est pas dans son intérêt, mais dans celui des frères qu'il a laissés chez lui sur la terre. Dans la réalité, après avoir traité de la destinée finale du riche et du pauvre, on va parler du judaïsme réprouvé, qui est inconvertissable, parce qu'il ne sait pas reconnaître le Christ dans les Ecritures. L'unité de la parabole est sauvée en tant que déjà le riche et Lazare personnifient respectivement le judaïsme pharisaïque et la masse des chrétiens. Unité artificielle, et qui ne préjuge pas même l'authenticité de la première partie, dont l'eschatologie n'est pas celle de l'Évangile primitif, et qui est plutôt un conte juif, peut être un conte égyptien judaïsé. La réflexion sur le grand abîme est une transition ménagée pour amener les considérations finales et d'abord la seconde demande, assez singulière, que va faire le riche.

²⁷ Et il dit : « Je te prie donc, père,
de l'envoyer à la maison de mon père,
car j'ai cinq frères,
²⁸ pour qu'il les avertisse,
afin qu'ils ne viennent pas, eux aussi, en ce lieu du tourment. »

« Et il dit : « Je te prie donc, père, de l'envoyer à ma maison paternelle ». — Puisque Lazare ne peut venir apporter au riche dans l'enfer le rafraîchissement d'une goutte d'eau, qu'il aille sur la terre prêcher ceux que le riche y a laissés. L'inférence est inattendue. Est-il donc si facile et si habituel aux morts de venir en ce monde catéchiser les vivants ? Il est vrai que « l'impossibilité de passer n'existe pas de la région heureuse à la terre » (LAGRANGE, 447) ; nous devons, du moins, le supposer ; encore est-il que le riche est un peu pressé de demander une chose assez extraordinaire. — « Car j'ai cinq frères ». — Autant qu'il y a de livres dans la Loi. Avec le riche, on aurait six frères, la moitié de douze et l'on a pu conjecturer (JÜLICHER, II, 639) que les six représentaient l'Israël incrédule ; mais l'auteur n'a pas dû évaluer à la moitié du judaïsme l'apport judéo-chrétien. — « Pour les avertir » — du malheureux sort qui m'est échu, et qui les attend s'ils ne se convertissent, — « afin qu'ils ne viennent pas, eux aussi, en ce lieu de tourments ».

Sans toucher à la question de possibilité, Abraham nie d'abord la nécessité d'un tel message, et il en contestera ensuite l'utilité. — « Mais Abraham dit : « Ils ont Moïse et les Prophètes ; qu'ils les écoutent ». — Il ne s'agit pas de cinq hommes opulents qui oublieraient d'apprendre dans la Bible à user sagement de leur fortune, à s'en détacher comme il convient : Moïse et les prophètes ne sont pas spéciaux pour cet objet. Il n'est d'ailleurs pas question d'amener les cinq frères au renoncement ; on voudrait les amener à la foi qui sauve, à cette foi que Moïse et les Prophètes sont censés enseigner ; et l'on déclare qu'ils sont réfractaires à l'enseignement de l'Écriture.

« Et il dit : « Non, père Abraham ». — L'Écriture ne fait pas sur eux l'impression qu'il faudrait. — « Mais, si quelqu'un des morts va les trouver, ils se convertiront ». — Il ne semble pas que le mort ait besoin pour cela de ressusciter, ou plutôt Lazare, dans le sein d'Abraham, est tout ressuscité ; il irait faire une apparition sur la terre. — « Et il lui dit : « S'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, quand même quelqu'un ressusciterait des morts », — variante (Ss. mss. lat.

²⁹ Mais Abraham dit :

« Ils ont Moïse et les prophètes ;
qu'ils les écoutent. »

³⁰ Et il dit : « Non, père Abraham ;

mais si quelqu'un des morts va vers eux, ils se convertiront. »

³¹ Mais il lui dit :

« S'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes,
quand même quelqu'un ressusciterait d'entre les morts,
ils ne seront pas persuadés. »

Marcion) : « viendrait (ἀπέλθῃ, au lieu de ἀνάστῃ. D, Irénée, ἀνάστῃ καὶ ἀπέλθῃ) des morts », — « ils ne seront pas persuadés ».

Que notre évangéliste ait connu le récit johannique de la résurrection de Lazare et qu'il y fasse ici allusion, il est possible, mais on ne saurait l'affirmer. L'auteur fait dire à Abraham que la résurrection d'un mort ne toucherait pas les Juifs, et il croit savoir que la résurrection de Jésus les a trouvés indifférents ; le récit johannique montre les Juifs incrédules à l'égard de Jésus, nonobstant la résurrection de Lazare, qu'il a opérée. On croira difficilement que la parabole et le récit soient indépendants l'un de l'autre ; mais le récit johannique, dans sa forme actuelle, dépend de Luc pour les deux sœurs, Marthe et Marie, qu'il donne à Lazare (voir *Le quatrième Évangile*, 51, 338) ; c'est seulement à l'égard du récit fondamental de Jean qu'un rapport de dépendance pourrait être admis hypothétiquement pour la dernière partie de la parabole, et aussi bien pour le nom de Lazare. Que même cette seconde partie soit toute juive d'esprit et signifie simplement qu'il ne faille pas demander à Dieu un miracle en confirmation de sa volonté connue par l'Écriture (BULTMANN, 127), il est permis d'en douter, la conversion par l'autorité de Moïse et des prophètes n'étant pas chose d'ordre purement moral, mais profession de la foi chrétienne avec tous les renoncements qu'elle implique.

LXI. LEÇONS AUX DISCIPLES

Les sentences sur le scandale (xvii, 1-2), le pardon (xvii, 3-4), la foi (xvi, 5-6), le devoir (xvii, 7-10), qui précèdent l'histoire des dix lépreux (xvii, 11-19), n'ont pas grand lien entre elles, et c'est probablement l'évangéliste qui les a ainsi rassemblées. La comparaison avec Matthieu (xviii, 1-21) donnerait à penser que les sentences concernant le scandale et le pardon voisinaient dans le recueil de dis-

xvii Et il dit à ses disciples :

« Il est impossible que les scandales n'arrivent pas ;
mais malheur à celui par qui ils arrivent !

² Mieux vaudrait pour lui

que pierre de meule lui fût attachée au cou,

et qu'il fût jeté à la mer,

que de scandaliser un de ces petits.

cours avec la parabole de la Brebis perdue. Du tout notre auteur a fait une instruction qu'il dit, à raison du contenu, adressée aux disciples, et, à ce qu'il semble, aux disciples seuls.

Comme l'avertissement contre le scandale des petits se trouve dans les trois synoptiques, et la remarque générale sur la nécessité des scandales seulement dans Matthieu et dans Luc, on admet volontiers que la source de l'avertissement est Marc, et celle de la remarque générale le recueil de sentences. Le plus probable est que remarque et avertissement étaient associés déjà dans le recueil de sentences : Marc aurait laissé tomber la remarque générale, que Matthieu, suivant Marc, a fait passer après l'avertissement. — « Et il dit à ses disciples : « Il est inévitable que les scandales arrivent ». — Matthieu (xviii, 7) : « Nécessité est que les scandales arrivent ». Il est fatal que des occasions se présentent, qui soient comme des pièges ayant pour appât le péché. — « Mais malheur à celui par qui ils viennent ! » — Matthieu : « Mais malheur à l'homme par qui le scandale vient ! » — « Mieux vaudrait pour lui qu'une pierre de meule ». — Marc (ix, 42) et Matthieu (xviii, 6) ont « meule d'âne » (sur le vrai sens de *μύλος ὄνικος*, voir LAGRANGE, 451), qui est plus précis, et qui doit être la leçon de la source, — « et qu'on le jetât à la mer, que de scandaliser un de ces petits ». — Marc : « un de ces petits qui ont la foi » ; Matthieu : « un de ces petits qui croient en moi ». Il s'agit partout des humbles fidèles, et c'est au fidèle aussi bien que l'avertissement est donné de ne pas contribuer volontairement à la chute d'un frère : ainsi cet avertissement suppose la communauté chrétienne déjà constituée. Il pourrait bien en être de même pour le pardon.

« Prenez garde à vous ». — Apostrophe qui tient lieu de transition. On pourrait, à la rigueur, l'entendre en conclusion de l'avertissement contre le scandale, qui peut-être donné sans intention formelle et n'être pas excusable pour autant. — « Si ton frère a péché, reprends-le ; et s'il se repent, pardonne-lui ». — Le péché en question est une offense personnelle. Matthieu (xviii, 15-17) a construit sur ce pré-

3 Prenez garde à vous.

Si ton frère a péché
reprends-le ;
et s'il se repent,
pardonne-lui.

4 Et si sept fois le jour il pèche contre toi,
et que sept fois il revienne à toi,
disant : « Je me repens »,
tu lui pardonneras. »

5 Et les apôtres dirent au Seigneur :

« Augmente-nous la foi ».

6 Et le Seigneur dit :

« Si vous aviez de foi comme grain de sénevé,
vous diriez à ce sycomore :

« Arrache-toi et plante-toi dans la mer »,
et il vous obéirait.

cepte du pardon personnel un petit traité de discipline ecclésiastique, et il l'a isolé ainsi de sa suite naturelle, que notre évangile a retenue. — « Et s'il t'offense sept fois le jour, et que sept fois », — c'est-à-dire, après chaque offense, — « il revienne à toi, disant : « Je me repens », tu lui pardonneras ». — Noter la mention explicite du pardon demandé, et la modération du chiffre relativement à Matthieu (xviii, 22).

Vient la leçon de la foi, qui suit dans Marc (xi, 22-24) et dans Matthieu (xxi, 21-22) le miracle du figuier ; mais Matthieu (xvii, 20) la donne aussi après la guérison de l'épileptique. Notre évangile y a mis une introduction artificielle et abrupte, dont l'emploi des mots « apôtres » et « Seigneur » dénonce le caractère secondaire. — « Et les apôtres dirent au Seigneur : « Augmente-nous la foi ». — Il ne s'agit pas de la foi en général, de la foi à l'Évangile et à la mission de Jésus, mais de la confiance absolue qui réalise les miracles. C'est cette confiance que les apôtres sentiraient ne pas posséder au degré suffisant pour le bien de leur mission. D'ailleurs, on pourrait traduire (προσθετες ἡμῖν πίστιν) : « Ajoute-nous de la foi », c'est-à-dire : joins la foi aux dons par nous reçus. Au lieu de répondre à la prière des apôtres, Jésus énonce le paradoxe sur la puissance de la foi, qui se lit dans les deux autres évangiles. — « Et le Seigneur dit : « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé ». — La comparaison du grain de sénevé est seulement dans Matthieu (xvii, 20). Mais la pré-

7 Qui donc d'entre vous, ayant esclave, laboureur ou pâtre, quand celui-ci revient des champs, lui dira :
« Viens tout de suite te mettre à table » ?

sente sentence ne dépend pas de la parabole du Sénevé, et elle y serait plutôt antérieure. — « Vous diriez à ce sycomore : « Arrache-toi et plante-toi dans la mer », et il vous obéirait ». — Marc et Matthieu parlent de montagne jetée à la mer. On ne voit pas bien pourquoi notre évangéliste y a substitué l'image, apparemment moins hyperbolique, mais moins naturelle aussi, d'un arbre qui va se planter dans l'eau, si ce n'est par une certaine influence de Marc (peut-être aussi de Matthieu (xxi, 21), où la leçon de la foi se rattache à une histoire de figuier desséché. Notre auteur aura pu trouver un peu violente l'image de la montagne, mais Marc lui a suggéré l'idée de l'arbre (*συκάμινος* est probablement le sycomore, comme dans les Septante, bien que ce soit proprement le mûrier). Et l'on pourrait presque se demander si l'introduction mal venue, la requête des apôtres (xviii, 15), n'accuserait pas une influence combinée de Marc et de Matthieu, cette demande faisant écho à la prière que le père de l'épileptique adresse à Jésus dans Marc (ix, 24), et le rapport de cette prière avec la leçon de la foi s'établissant par Matthieu (xvii, 20).

La comparaison qui suit manque de relief, et l'on n'en voit pas le rapport logique avec la leçon de la foi, qu'elle semblerait pourtant vouloir compléter. L'auteur se serait-il proposé de recommander aux croyants thaumaturges la plus parfaite humilité ? Quoi que fasse le chrétien pour Dieu, il n'en fait pas plus que le comporte son rôle d'esclave. — « Mais qui d'entre vous, ayant un esclave laboureur ou pâtre ». — Ce n'était pas le cas des apôtres. On peut dire que, par un mouvement oratoire, ils sont faits juges de l'exemple. La vérité doit être que le rapport de la sentence, d'où qu'elle vienne, avec ce qui précède, est artificiel, et que l'évangéliste a pu paraphraser de lui-même une sentence de morale juive (cf. le dit d'Antigone de Socho dans *Pirqé aboth*, 1, 3, cité KLOSTERMANN, 535). — « Lui dira, quand il revient des champs : « Viens tout de suite te mettre à table ». — Le maître dont il s'agit a un esclave qu'il emploie durant le jour à travailler la terre ou à garder les troupeaux, selon la saison. Quand l'esclave revient des champs, il serait disposé à manger et à se reposer. Mais, sur l'ordre du maître, il doit d'abord préparer le souper de celui-ci et même le lui servir.

« Mais ne lui dira-t-il pas : ■ Prépare-moi à souper, et, te ceignant, sers-moi ». — Images familières à notre auteur (cf. xii, 37, qui est

⁸ Mais ne lui dira-t-il pas :

« Prépare-moi de quoi souper,
et te ceignant, sers-moi, que je mange et je boive ;
et après cela, tu mangeras et tu boiras toi-même » ?

⁹ Est-ce qu'il a gré au serviteur
d'avoir fait ce qui (lui) était commandé ?

¹⁰ De même vous,

quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé,
dites :

« Serviteurs inutiles nous sommes,
nous avons fait ce que nous devons faire. »

comme la contrepartie de notre passage). — « Que je mange et que je boive » — d'abord ; — « après cela, tu mangeras et tu boiras toi-même ». — Le paraboliste trouve naturel qu'il en soit ainsi, et il ne s'apitoye pas plus sur la condition du serviteur qu'il ne critique les exigences du maître. Il figure, à son ordinaire, avec une certaine complaisance dans son procédé, l'action dans le discours. — « Est-ce qu'il sait gré au serviteur d'avoir fait ce qui était commandé ? » — Le maître n'a pas de gré particulier à lui savoir pour des services qui sont tous dans l'ordre et le devoir de sa condition. Or les croyants sont devant Dieu dans la condition de cet esclave.

« De même vous, quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé ». — L'auteur n'y voit pas de difficulté et regarde comme possible cet accomplissement des préceptes. — « Dites : « Nous sommes des serviteurs inutiles ». — Un seul témoin (Ss.) omet le mot : « inutiles » (ἀχρεῖοι), et certains critiques s'empressent aussi de l'abandonner, sous prétexte qu'il s'agit ici de marquer la condition générale du chrétien comme serviteur de Dieu et non différentes sortes de serviteurs. Mais l'idée n'est pas que le serviteur doit se déclarer mauvais (comme dans Mt. xxv, 30, d'où, pour cette raison même, il n'est pas vraisemblable que le mot ait été emprunté) ; c'est terme d'humilité, en rapport avec la condition de l'esclave et le sentiment qu'elle doit lui inspirer ; le plus fervent des fidèles n'est toujours devant Dieu qu'un pauvre esclave qui ne saurait en faire plus qu'il ne doit, puisqu'il doit à Dieu tout le bien dont il est capable (cf. JÜLICHER, II, 21). — « Nous avons fait ce que nous devons faire ». — Il ne s'ensuit pas que le service du juste soit sans résultat objectif, sans avantage pour lui-même. On nous a dit plus haut (xii, 37) la récompense du bon serviteur.

- ¹¹ Et pendant qu'il se dirigeait vers Jérusalem,
il passa entre Samarie et Galilée ;
¹² et comme il entra en certain village,
se trouvèrent dix hommes lépreux
qui se tinrent à distance.

LXII. LES DIX LÉPREUX

Après toutes ces paraboles et réflexions morales, l'évangéliste a besoin de reprendre le fil de son récit pour situer l'anecdote qu'il va raconter, et il profite de l'occasion pour rappeler que Jésus s'en allait à Jérusalem. Mais la reprise est gauche et sans précision. — « Et advint, en allant à Jérusalem, qu'il passa entre la Samarie et la Galilée ». — On ne peut entendre que Jésus traverse successivement la Samarie et la Galilée, puisqu'il ne vient pas de Jérusalem, mais qu'il se trouvait entre la Samarie et la Galilée, la Samarie étant mentionnée d'abord parce que l'auteur pense au lépreux samaritain dont il va parler. Les exégètes de bonne volonté supposent que Jésus contourne ou est censé contourner la Samarie, se dirigeant vers le Jourdain pour gagner Jérusalem par la Pérée. Le fait est plutôt que l'auteur en prend à son aise avec l'itinéraire de Jésus et la géographie de la Palestine. Pour commencer, le Christ a été en Samarie (ix, 52, 56) ; il s'est retrouvé ensuite en Galilée (xiii, 31) ; le voici maintenant entre les deux provinces ; il voyage en dehors de la réalité ; et ce n'est pas l'histoire des dix lépreux qui va l'y faire rentrer.

« Et comme il entra en certain village ». — Un village inconnu, et pour cause (cf. ix, 52, 56 ; xi, 1 ; xii, 10 ; xiv, 1). — « Se présentèrent à lui ». — Variantes dans le texte (mss. AB. etc. ἀπήντησαν ; SL ὑπήντησαν). Des témoins importants omettent « à lui » (αὐτῷ), peut être parce qu'il est dit ensuite que les lépreux se tenaient à distance (Ss. omet même ἀπήντησαν : « voici que dix hommes lépreux se tenaient à distance », et D lit : « un village où étaient dix hommes lépreux, et ils se tenaient à distance »). — « Dix hommes lépreux qui se tinrent à distance ». — On peut croire que les lépreux en question sont avertis que Jésus arrive, et, se proposant de lui demander leur guérison, s'arrêtent à la distance que prescrivait la Loi et la coutume (cf. Lévit. xiii, 45-46 ; NOMB. v, 2-4).

« Et ils élevèrent la voix, disant : « Jésus, maître ». — Le mot « maître » (ἐπιστάτης) s'est déjà plusieurs fois rencontré (v, 5 ; viii,

Et ils élevèrent la voix disant :

« Jésus, maître, aie pitié de nous. »

¹⁴ Et ce voyant, il leur dit :

« Allez vous montrer aux prêtres. »

Et advint que, s'en allant, ils furent purifiés.

24, 45 ; ix, 33, 49). — « Aie pitié de nous ». — Leurs cris attirent l'attention de Jésus. — « Et voyant » — de quoi il s'agissait, — « il leur dit : « Allez vous montrer aux prêtres ». — Ainsi Jésus ne les guérit pas tout de suite ni en les touchant, comme il guéri le lépreux de Galilée (v, 13) ; mais l'ordre qu'il leur donne est une assurance implicite de leur guérison prochaine, car, leur maladie ayant été constatée, ils n'avaient à voir les prêtres que pour en faire constater la disparition. L'ordre a aussi bien raison d'être à l'égard du Samaritain qui se trouve parmi les dix ; car les Samaritains observaient les règlements de la Loi concernant la lèpre, et ils avaient leurs prêtres. Il n'est d'ailleurs pas besoin de discuter les détails de cette histoire au point de vue de la réalité.

« Et advint qu'en s'en allant ils furent guéris ». — Littéralement : « ils furent purifiés ». — La guérison est subite, et le texte ne signifie pas que la maladie s'en allait diminuant à mesure que les hommes s'éloignaient. Pour l'enchaînement du récit, on doit supposer que la guérison ne tarde pas à se produire. Mais l'évangéliste fait faire la guérison à distance, et il a eu soin de n'amener pas les malades jusqu'auprès du Christ : Jésus n'a pas guéri par contact la lèpre du Samaritain, parce qu'il n'est pas allé en personne porter l'Évangile et le salut aux païens.

« Or l'un d'eux », — un seul, sur les dix, et celui-là n'était point juif, — « voyant qu'il était guéri, revint », — non pas sans doute après s'être montré au prêtre, mais tout de suite retourna sur ses pas, pendant que les autres continuaient leur chemin, — « glorifiant Dieu à haute voix, et il se prosterna à ses pieds », — aux pieds de Jésus, — « lui rendant grâces ». — Cet homme loue Dieu et Jésus. Ce trait a signification par la valeur symbolique du personnage. — « Et c'était un Samaritain ». — Ce lépreux samaritain rappelle Naaman le Syrien (II Rois, v, 1-14), et comme lui il figure, pour notre évangéliste (cf. iv, 27), la gentilité croyante. Aussi bien ce Samaritain reconnaissant fait-il pendant au Samaritain charitable de la parabole.

« Or, prenant la parole » — à ce propos, — « Jésus dit : « Est-ce que les dix n'ont pas été purifiés ? Où sont les neuf ? » — Les neuf

- ¹⁵ Or l'un d'eux, se voyant guéri, revint
à haute voix glorifiant Dieu ;
- ¹⁶ et il se jeta face contre terre à ses pieds,
lui rendant grâces.
Et c'était un Samaritain.
- ¹⁷ Prenant la parole, Jésus dit :
« Est-ce que les dix n'ont pas été purifiés ? Où sont donc les
neuf ? »
- ¹⁸ Ne s'est-il trouvé pour revenir donner gloire à Dieu
que cet étranger ?
- ¹⁹ Et il lui dit : « Lève-toi, va ;
ta foi t'a sauvé. »

autres, qui ne donnent pas signe de reconnaissance au Christ, sont juifs. — « Ne s'est-il trouvé, pour revenir donner gloire à Dieu, que cet étranger ? » — C'est l'étranger (ὁ ἀλλογενής) qui seul se montre reconnaissant, vraiment fidèle. — « Et il lui dit » — en manière de congé : — « Lève-toi, va ; ta foi t'a sauvé ». — Il ne faut pas demander si ce n'est pas aussi bien la foi des autres qui les a guéris. C'est la foi du Samaritain qui compte, et les neuf Juifs ingrats, méconnaissant le Sauveur, ne laissent pas de figurer un judaïsme incrédule. Et il est clair que, si l'on n'a pas égard à sa signification symbolique, l'anecdote est assez mal venue. Ce peut-être adaptation de légende antérieure (composition secondaire et hellénistique, dit BULTMANN, 17, qui attribue seulement à la rédaction XVII, 11 et 19) ; et en tout cas, c'est doublet allégorique de la guérison de lépreux antérieurement rapportée (V, 12-14) d'après Marc (1, 40-45). Le miracle des dix lépreux est à ranger dans la même catégorie que le ressuscité de Naïn, que la femme et l'hydropique guéris le jour du sabbat.

LXIII. L'AVÈNEMENT DU ROYAUME

Le discours eschatologique qui remplit la fin du chapitre ne tient à rien dans le contexte ; le corps du discours se retrouve dans Matthieu, combiné avec le discours apocalyptique de Marc (XIII) ; le préambule (XVII, 20-21) paraît avoir été conçu par notre évangéliste. — « Or, interrogé par les pharisiens sur le temps où viendrait le royaume de Dieu ». — On ne sait d'où sortent ces pharisiens ; mais ce doit être avec intention que notre évangéliste a remplacé,

²⁰ Or, interrogé par les pharisiens sur le temps où viendrait le règne de Dieu, il leur répondit et dit :

« Le règne de Dieu ne vient pas d'après observation.

au commencement de l'apocalypse synoptique (xxi, 5), les disciples par « certains » individus, et qu'il fait poser ici par les pharisiens la question du grand avènement, sauf à ramener ensuite les disciples pour entendre l'instruction principale. Les pharisiens étant connus comme demandeurs de signes (cf. Mt. xii, 38 ; xvi, 1 ; Mc. viii, 11 ; dans le passage parallèle de Lc. xi, 16, les pharisiens ne sont pas nommés, et l'on dirait qu'ils ont été réservés pour le cas présent), il était aisé de leur prêter semblable interrogation. On ne leur attribue aucune intention de raillerie, ni celle de compromettre Jésus par sa réponse. Leur question ne vient que pour amener la déclaration que fait le Christ, et cette déclaration est plutôt négative. Il est de toute probabilité que la question et la réponse ont été arrangées par l'évangéliste en manière de compensation pour la parole touchant le jour et l'heure du grand avènement (Mt. xxiv, 36, que suit un morceau parallèle au présent discours de Luc ; Mc. xiii, 32), parole qui a été soigneusement omise dans notre évangile.

« Il leur répondit et dit : « Le royaume de Dieu ne vient pas d'après observation », — d'après un signe observable qui en serait l'annonce certaine. Le mot « observation » (παρατήρησις) ne se rencontre qu'ici dans la Bible, et il appartient au langage de notre évangéliste. Certains commentateurs ont soin de noter qu'il était employé par les médecins. Mais il ne s'agit point ici de médecine. Le mot ne peut, dans notre cas, signifier espionnage et s'entendre par rapport aux dispositions des pharisiens ; ni observance et s'entendre du culte légal, qui devrait faire place au culte en esprit ; ni remarque, si l'on veut entendre par là que le royaume viendra ou qu'il est arrivé sans qu'on s'en aperçoive. Dans cette dernière hypothèse, il y aurait contradiction flagrante entre la déclaration préliminaire et le discours, où il est dit que le Fils de l'homme apparaîtra comme un éclair illuminant tout l'horizon. L'observation dont on parle est l'attention aux signes précurseurs du règne messianique, observation qui n'aura pas lieu d'être, parce qu'elle n'aurait pas d'objet, l'avènement du royaume ne devant pas être précédé d'indices auxquels on reconnaîtrait son approche immédiate. La réponse du Christ aux pharisiens est dans le sens du discours qu'on va lire ; elle n'est pas tout à fait dans le droit fil de la question posée, puisqu'on a demandé « quand » et

²¹ On ne dira pas : « Il est ici », ou bien : « Là » ;
car voici que le règne de Dieu est parmi vous. »

non comment le royaume arrivera ; mais celui qui a conçu la demande et la réponse était préoccupé du retard de la parousie, et il esquivait le « quand » par le comment ; s'il avait en pensée un avènement spirituel et moral du royaume, l'échange de propos entre le Christ et les pharisiens se résumerait dans une équivoque, puisque les pharisiens entendraient l'avènement du royaume au sens eschatologique, et Jésus au sens moral, abstraction faite de l'eschatologie, et la réponse aux pharisiens se trouverait contenir, touchant le caractère moral du royaume une révélation, d'ailleurs inintelligible, dont le discours qui va être adressé aux disciples ne contient pas la moindre trace.

« On ne dira pas », — on n'aura pas à dire : — « Il est ici », ou bien : « Là ». — Ces propos conviendraient mieux au Christ qu'au royaume ; on les trouverait bientôt appliqués au Fils de l'homme (xvii, 23) ; l'évangéliste les aura donc anticipés un peu gauchement dans ce préambule ; mais il ne laisse pas d'en maintenir la signification eschatologique. — « Car voici le royaume de Dieu parmi vous ». — Assertion brève et dont il ne convient pas de faire donner l'explication aux pharisiens, mais qui prétend néanmoins justifier ce qui vient d'être dit touchant l'impossibilité de prévoir à coup sûr la manifestation du royaume. Eu égard à ce qui précède et au discours qui suit, discours en vue duquel l'assertion a été conçue par le rédacteur, le sens de la formule (ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν) ne peut être que le suivant : quand le royaume viendra, on ne pourra pas dire qu'il est en tel lieu et qu'il va venir, mais il sera d'un seul coup et partout arrivé ; il sera chez vous comme ailleurs, et nulle part avant, Prise en soi, la formule pourrait signifier : « Le royaume de Dieu est en vous », et les théologiens modernes surtout se sont délectés dans cette idée d'un royaume tout spirituel et invisible, bien qu'elle soit, par ailleurs, étrangère à l'Évangile, et l'on peut dire à la Bible entière. Mais ce n'est pas aux pharisiens que l'évangéliste aurait fait dire ou que Jésus aurait dit : le royaume de Dieu est dans vos cœurs.

La distinction, subtile et théologique, entre le règne qui serait actuel, et le royaume qui serait à venir, le règne de Dieu étant ici visé, et l'avènement messianique dans le discours suivant, n'est qu'une échappatoire d'apologistes en détresse. Si la formule : « Le royaume de Dieu est chez vous », doit s'entendre d'un fait actuel, il ne s'agira pas précisément du règne de Dieu (LAGRANGE, 459), ni du royaume censé inauguré par l'expulsion des démons (opinion préférée

²² Mais il dit aux disciples :

« Viendront des jours où vous souhaiterez voir un seul des jours du Fils de l'homme, et vous ne (le) verrez pas.

²³ Et l'on vous dira : « Il est ici », « Il est là » ; ne bougez pas : n'y courez pas.

par J. WEISS-BOUSSET, 479, où l'interprétation eschatologique est présentée comme possible), mais le règne de Dieu sera le salut apporté par le Christ, réalisé dans l'Eglise, ce sera la communauté chrétienne, et le préambule ne s'accordera qu'en apparence avec son contexte et le discours qui suit; mais c'est peut-être tout ce que l'auteur du préambule a voulu. La distinction du règne et de l'avènement devient ainsi une réalité, mais ce règne, c'est-à-dire l'établissement chrétien, et cet avènement retardé sont, à proprement parler, des concepts de la tradition chrétienne.

Comme le discours eschatologique, où l'évangéliste voulait en venir, s'adressait aux disciples, une reprise aussi facile qu'artificielle permet de les rejoindre, et Jésus va parler comme il convient pour calmer l'impatience anxieuse des chrétiens à l'égard de la parousie. — « Mais il dit aux disciples ». — Ce qui va être dit commente la réponse aux pharisiens ; mais il ne semble pas que les pharisiens soient censés rester là pour entendre cet enseignement.

« Viendront des jours où vous souhaiterez », — exaspérés dans l'attente du règne de Dieu, — « voir un seul des jours du Fils de l'homme, » — c'est-à-dire du Messie glorieux, — « et vous ne le verrez pas ». — Les jours dont on parle ne peuvent être ceux que Jésus passe maintenant avec ses disciples, mais ceux qui commenceront avec son apparition dans le grand avènement. Il n'est pas dit en termes exprès que le désir des disciples sera excité par les angoisses de la situation où ils se trouveront, mais l'évangéliste a dû le comprendre ainsi, et c'est lui probablement que nous entendons encore dans cet exorde (cf. BULTMANN, 79), la source ayant pu contenir, après une déclaration sur le jour et l'heure que le Père seul connaît, ce qu'on lit maintenant dans Luc et dans Matthieu sur la manifestation inopinée du Christ et du royaume. Ce n'est pas le seul endroit où notre rédacteur fait combattre par Jésus l'attente fiévreuse de la parousie (cf. XIX, 11).

« Et l'on vous dira : « Il est ici. — Il est là ». — C'est ce que dit Marc (XIII, 21) des faux Christs, probablement d'après la source où puise notre évangéliste, qui ne laisse pas de subir en même temps

²⁴ Car de même que l'éclair, fulgurant, d'un bout de l'horizon à l'autre bout de l'horizon brille, ainsi sera le Fils de l'homme en son jour.

²⁵ Mais d'abord il faut que beaucoup il souffre, et qu'il soit rejeté par cette génération.

l'influence de Marc ; Matthieu, qui commence (xxiv, 23) par suivre Marc, a ici un doublet, et ce doit être d'après la source qu'il écrit ensuite (xxiv, 26) : « Si donc on vous dit : « La voici dans le désert », ne sortez pas », etc. — « Ne bougez pas, n'y courez pas ». — Inutile de se déranger. — « Car de même que l'éclair, éclatant à un bout de l'horizon, brille jusqu'à l'autre bout ». — Matthieu (xxiv, 27) : « sort de l'orient et brille jusqu'à l'occident ». Notre auteur se souvient que les éclairs peuvent rayonner dans toutes les directions. — « Ainsi sera le Fils de l'homme en son jour ». — Matthieu : « ainsi sera la parousie du Fils de l'homme ». — Notre auteur évite le mot « parousie » et y substitue régulièrement dans tout ce morceau « le jour » ou « les jours du Fils de l'homme » (cf. WELLHAUSEN, *Mt.* 124). L'hypothèse contraire est moins vraisemblable, vu que le mot « parousie » convient à la notion juive du Fils de l'homme, plutôt qu'à l'avènement, au retour glorieux du Messie chrétien. Dans le cas présent, la comparaison paraît plus régulière entre l'éclair et l'épiphanie ou la parousie qu'entre l'éclair et le Christ « en son jour ».

« Mais d'abord il faut qu'il souffre beaucoup et qu'il soit rejeté par cette génération ». — Interpolation évidente dans la description eschatologique, et qui rend plus sensible l'absence de cette précision dans le document primitif. Seulement il est permis de se demander, ici comme pour la grande apocalypse synoptique, si le document primitif était chrétien et non simplement juif : le ton du morceau s'accorderait aussi bien avec la dernière hypothèse. Notre évangéliste a voulu marquer les conditions réelles de l'entrée du Christ dans son règne. Peut-être a-t-il inséré cette prophétie de la passion, où il se copie lui-même (cf. ix, 22), à la place occupée d'abord par la comparaison du cadavre et des vautours (cf. Mt. xxiv, 27), dont il a voulu faire la conclusion du discours. Aux deux comparaisons, se rattachait assez naturellement le rappel de ce qui s'est passé au temps du déluge.

« Et comme il advint aux jours de Noé, ainsi en sera-t-il aux jours du Fils de l'homme ». — Matthieu (xxiv, 37) : « Et comme les jours de Noé, ainsi sera la parousie du Fils de l'homme ». Ici encore la forme de la comparaison est plus simple et plus naturelle dans Matthieu. La parousie se produira, comme le déluge, au moment où les

²⁶ Et comme il advint aux jours de Noé,
ainsi en sera-t-il aux jours du Fils de l'homme :
²⁷ on mangeait, buvait, prenait femme, était épousée,
jusqu'au jour où *Noé entra dans l'arche*,
et vint le déluge, qui les fit périr tous.

hommes, menant leur train de vie ordinaire, s'y attendront le moins. — « On mangeait, on buvait, on prenait femme, on était épousée ». Matthieu (xxiv, 38) : « Car de même que, dans les jours d'avant le déluge, on mangeait et on buvait », etc. — « Jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche et où le déluge vint les détruire tous ». — Matthieu, plus amplement : « jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche, et qu'on ne connut pas le déluge avant qu'il arrivât et emportât tout le monde, ainsi sera la parousie du Fils de l'homme ». On dirait que notre auteur a resserré l'exemple du déluge pour faire place à celui de Sodome, en réservant la conclusion : « ainsi sera » etc, pour la mettre après ce second exemple. Du reste l'association de Lot à Noé se rencontre fréquemment chez les rabbins (KLOSTERMANN, 539), et ailleurs dans le Nouveau Testament (cf. II PIER. II, 4-6 ; JUD. 6-7).

« Pareillement, comme il advint aux jours de Lot », — quand ce neveu d'Abraham demeurait à Sodome ; — « on mangeait, on buvait, on achetait, on vendait, on plantait, on bâtissait », — en toute sécurité, sans prévoir la destruction imminente ; — « et le jour où Lot sortit de Sodome, il plut du ciel », — dans la Genèse (xix, 24), c'est Iahvé qui fait pleuvoir, — « feu et soufre qui les détruisirent tous. De même en sera-t-il au jour où le Fils de l'homme sera révélé ». Remarquer la paraphrase de : « Ainsi sera la parousie du Fils de l'homme » (Mt. *supr. cit.*). La suite naturelle de cette pensée est, dans Matthieu (xxiv, 40-41), le choix subit et imprévu qui se fait entre les hommes pour le salut ou la réprobation. Notre auteur amène ici l'avertissement, qui est donné dans le discours apocalyptique (Mc. xiii, 15-16 ; Mt. xxiv, 17-18), de fuir sans le moindre retard quand on verra l'abomination de la désolation.

« En ce jour-là, que celui qui sera sur le toit, et dont les outils seront à la maison, ne descende pas les prendre ». — Adaptation de Marc (xiii, 15) : « Que celui qui sera sur le toit ne descende pas pour entrer prendre quelque chose dans sa maison ». Nonobstant la modification opérée, le conseil, pris littéralement, ne s'accorde pas avec la perspective du présent discours : le Christ arrivant, on n'aura même pas le temps de songer à quoi que ce soit. Ce que l'auteur recom-

- ²⁸ Pareillement, comme il advint aux jours de Lot :
 on mangeait, buvait, achetait, vendait, plantait, bâtissait ;
²⁹ mais, le jour où Loth sortit de Sodome,
tomba du ciel pluie de feu et de soufre, qui les fit périr tous.
³⁰ Ainsi en sera-t-il le jour où le Fils de l'homme sera révélé.
³¹ En ce jour là, que celui qui sera sur le toit,
 et dont les outils seront dans la maison,
 ne descende pas les prendre ;
 et que de même qui sera aux champs ne *retourne pas en arrière.*
³² Souvenez-vous de la femme de Lot.
³³ Qui cherchera à sauver sa vie la perdra,
 et qui l'aura perdue la sauvera.

mande, gauchement et par anticipation, serait donc le détachement des biens de ce monde. — « Et que celui qui sera dans les champs ne retourne pas non plus à ce qui sera derrière lui ». — Marc (xiii, 16) : « ne retourne pas chez lui prendre son manteau ». Même adaptation insuffisante. L'auteur prescrit le renoncement universel pour un instant où l'on sera tout renoncé. Comme si ce « retour en arrière », après la mention de Lot et de Sodome, lui avait rappelé la mésaventure subie par la femme du patriarche (GEN. xix, 26), il tire de cet accident une moralité : — « Souvenez-vous de la femme de Lot ». — Le mot est presque piquant ; mais, dans la présente économie de la parousie, la femme de Lot n'aurait pas eu le temps de se retourner.

L'évangéliste découvre son idée en amenant ici, bien mal à propos, la sentence, déjà citée (ix, 24) d'après Marc (viii, 35), mais qui se lisait aussi dans le recueil de sentences (cf. Mt. x, 39) : — « Qui cherchera à sauver sa vie la perdra ; et qui l'aura perdue la sauvera ». — L'emploi de synonymes (περιποιεῖσθαι, ζφρογονεῖν, au lieu de σφζειν, ix, 24) ne déguise pas la répétition. Et c'est en vue de la parousie, non dans l'instant où elle se produira, que l'on devra risquer sa vie pour la sauver. On remarquera que cette réflexion fait surcharge pour la strophique.

Le caractère subit du grand avènement apparaît dans le développement final — « Je vous dis ». — Matthieu (xxiv, 40) n'a pas ce « je vous dis », par lequel notre auteur rejoint la source. — « Cette nuit-là ». — Matthieu : « alors ». Il n'a été parlé auparavant que de jour, et dans Matthieu les deux cas cités sont de personnes au travail. Notre évangéliste aura parlé de la nuit et mis les hommes dans leur lit, parce qu'il avait déjà parlé des champs, et en considération des comparai-

²⁴ Je vous dis,

« cette nuit-là, deux seront sur un lit :
l'un sera pris, et l'autre sera laissé ;

³⁵ deux femmes seront à moudre ensemble :

l'une sera prise, et l'autre sera laissée. »

³⁷ Et prenant la parole, ils lui dirent :

« Où, Seigneur ?

Et il leur dit :

« Où sera le corps,

là aussi les vautours se rassembleront. »

sons qui assimilent le Christ au voleur nocturne ou au maître qui rentre chez lui pendant la nuit. — « Deux seront dans un lit, l'un sera pris, l'autre laissé ». — Matthieu : « Deux seront aux champs ». On dit que l'exemple donné dans Matthieu est moins bon que celui de Luc (WELLAUSEN, *Mt.* 127 ; *Lc.* 97) ; mais les deux hommes sont censés travailler ensemble, comme les deux femmes, et il n'est pas autrement naturel de faire dormir les hommes pendant que les femmes travaillent ; on peut faire veiller celles-ci plus tard que leurs maris, sans contredire la réalité des faits ordinaires, mais ce n'est pas sans quelque artifice dans le cas présent. Plusieurs témoins (D, Ss. mss. lat.) intercalent après l'exemple des deux femmes celui des deux hommes aux champs ; mais on ne fait par là qu'accroître la contradiction, et il n'est pas douteux que l'interpolation a été faite d'après Matthieu, destinée peut-être originellement à remplacer l'exemple des deux hommes couchés. — « Deux seront à moudre ensemble, l'une sera prise et l'autre laissée ». — Matthieu (xxiv, 41) : « Deux seront à moudre à la meule ». On dirait que notre auteur a voulu accentuer la communauté du travail ; il a pu vouloir aussi rapprocher les deux hommes en les mettant dans le même lit.

« Et prenant la parole, ils lui dirent : « Où Seigneur ? » — On ne voit pas bien pourquoi les disciples posent à nouveau la question du lieu de la parousie, puisque la solution a été donnée au commencement du discours (xvii, 23-24) ; mais c'est que l'auteur veut amener comme mot de la fin la comparaison du cadavre et des vautours, qu'il a réservée à cet effet ; le discours sans cela n'aurait pas eu de conclusion. — « Et il leur dit : « Où sera le corps, là aussi les vautours s'assembleront ». — Notre auteur dit « corps » (σῶμα), et non « cadavre » (πτῶμα, Mt. xxiv, 29), qui est le mot propre du proverbe. L'application qu'il vise n'apparaît pas nettement. On lui attribue peut-

XVIII Or il leur adressait parabole
sur ce qu'il leur fallait toujours prier, sans se lasser,

être une préoccupation qu'il n'a pas si l'on fait demander par les disciples où s'exercera le jugement des personnes dont il vient d'être parlé, et si l'on fait dire au Christ que le jugement de Dieu atteindra, partout où ils seront, tous ceux qui devront être jugés (J. WEISS BOUSSET, 480). Comparaison obscure et mal venue, idée subtile. Est-il si naturel que les hommes à juger, qui sont innombrables, soient comparés à un seul corps, et le juge unique à la nuée de vautours ? N'obtient-on pas ainsi une représentation inverse de celle que suggère la description précédente, où le juge ne fonde pas sur les hommes, mais les justes sont ravis auprès du Christ, les réprouvés livrés à leur infortune ? Nonobstant la transposition, notre auteur entend parler plutôt du rassemblement des élus autour du Fils de l'homme, et il fait du proverbe la même application que Matthieu.

LXIV. LA VEUVE ET LE JUGE

Les enseignements qui suivent concernent le royaume de Dieu et la façon de s'y préparer, les conditions requises pour y être admis : paraboles de la Veuve et du juge (XVIII, 1-8), du Pharisien et du publicain (XVIII, 9-13), qui sont propres à notre évangile ; dit sur les enfants (XVIII, 15-17), et anecdote du jeune homme riche (XVIII, 18-30), par lesquels on rejoint Marc. La parabole de la Veuve est un récit qui n'a rien de moral en soi et dont il est fait application au thème de la prière pour le grand avènement : il s'agit de montrer que la prière persévérante ne saurait manquer d'obtenir l'avènement du règne de Dieu. Tout autre est le caractère de la parabole suivante, où il est établi par un exemple que la prière efficace de réconciliation avec Dieu est celle de l'humble qui se repent, non celle de l'orgueilleux qui s'admire lui-même. La liaison de cette parabole avec la première se fait sur cette idée, exprimée dans la conclusion, que les humbles seront sauvés. Le lien des deux paraboles est donc artificiel. En son idée générale, la parabole de la Veuve ressemble à celle de l'Ami importun (XI, 5-8), et l'on a pu supposer que, l'application eschatologique pouvant être détachée de la première, les deux paraboles faisaient paire dans la source où notre évangéliste les a prises. Mais il est à remarquer d'autre part que la première parabole ne se laisse pas si facilement détacher de son application eschatologique, en

² disant :

« Certain juge était, en certaine ville,
qui ne craignait pas Dieu,
et qui d'homme n'avait souci.

³ or une veuve était, en cette ville-là,
qui venait à lui, disant :

« Fais-moi justice de mon adversaire. »

vue de laquelle plutôt elle semblerait conçue ou recueillie ; car la comparaison ne porte pas que sur l'exaucement, elle porte spécialement sur la justice à obtenir. En réalité, le thème est autre que celui de l'Ami importun (cf. WELLHAUSEN, *Lc.* 98; BULTMANN, 123). Quant à l'esprit, les paraboles ne laissent pas d'être apparentées, et elles pourraient provenir d'une même source, qu'on n'est pas obligé de supposer originairement chrétienne ; il est pareillement superflu de rechercher laquelle des deux serait la plus ancienne.

« Et il leur adressa une parabole touchant la nécessité où ils étaient de toujours prier, sans se lasser ». — La recommandation de prier toujours est faite aux disciples ; elle ne doit pas s'entendre d'une prière ininterrompue, mais l'expression est hyperbolique à dessein, pour marquer la nécessité de la persévérance dans la prière si l'on veut être exaucé. L'idée toute moderne d'une disposition à prier, qui se traduit souvent par des actes d'oraison humble et sincère, n'est pas à introduire ici. Comme ce préambule paraît généraliser l'objet de l'enseignement, on pourrait être tenté de supposer que l'évangéliste a voulu atténuer l'application de la parabole ; mais puisqu'il laisse subsister cette application dans son texte, il ne l'atténue pas, et il n'y a pas lieu de comparer le cas de l'oraison dominicale, où notre évangile aurait substitué la demande du saint Esprit à celle du règne de Dieu (WELLHAUSEN, 57, 98) ; même en admettant cette substitution, le cas ne serait point parallèle, puisque, dans notre cas, la demande pour la parousie est maintenue. L'introduction aura été plutôt déduite simplement de la parabole et pour en confirmer la leçon, sans égard spécial au commentaire eschatologique.

« Disant : « Certain juge était en certaine ville », — homme sans conscience, — « qui ne craignait pas Dieu ni ne se souciait d'homme ». — Jugement de Dieu et opinion des hommes lui étaient pareillement indifférents. On sait que l'Ancien Testament proteste en divers endroits contre la vénalité des juges, et que le culte de la justice pour elle-même n'a jamais été très florissant en Orient. Le juge de la

⁴ Et il ne voulait pas, durant un temps.

Mais, après cela, il dit en lui-même :

« Bien que je ne craigne pas Dieu
et que d'homme je n'aie souci,

⁵ puisque cette veuve me cause ennui, je lui ferai justice,
pour qu'elle ne vienne pas jusqu'à la fin m'assommer. »

parabole n'est donc pas à considérer comme une exception, si ce n'est par l'absence de toute vergogne dans la violation du droit qu'il était censé faire respecter.

« Or une veuve », — femme seule et sans appui, — « était, en cette ville, qui », — lésée par un de ses voisins, — « venait chez lui, disant : « Fais-moi justice de ma partie ». — La femme vient en suppliante ; si elle ne salue pas le juge en l'appelant « seigneur », c'est par rusticité, non par insolence, ou bien parce que ce juge de bourgade n'est pas censé un haut personnage ; la peur qu'il a finalement de la femme montre qu'on ne le regarde pas comme une autorité bien considérable. Du reste, la plainte de la femme est précise, comme il convient devant un tribunal ; et la femme ne demande pas seulement qu'on empêche son ennemi de lui nuire, mais qu'on le punisse pour le mal qu'il lui a fait (ἐκδίκησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου).

« Et il ne voulut pas durant un temps ». — Il n'avait pas d'intérêt pour l'adversaire, mais il ne voulait pas se donner de peine pour une affaire qui ne lui rapporterait rien. Un certain laps de temps est supposé nécessaire pour que le juge change d'avis. — « Mais, après cela », — comme la femme venait souvent et qu'elle ne se lassait pas, — « il se dit en lui-même : « Bien que je ne craigne pas Dieu ni me soucie d'homme ». — Cette répétition du jugement formulé sur le personnage même par le narrateur est un peu singulière. Mais le monologue du juge remplace l'analyse des sentiments qui ont gouverné sa conduite et de ceux qui motivent son changement d'attitude. Il raisonne son cas avec un parfait scepticisme et une pointe d'ironie. On n'a pas dit plus haut ce qu'il répondait à la veuve, parce que son refus correspond à une abstention, non à un acte, et que son silence même exprime l'accueil fait par lui à la requête dont il finit par être obsédé. — « Néanmoins, parce que cette veuve me cause importunité, je lui ferai justice », — et non seulement pour me débarrasser d'elle, mais — « pour qu'elle ne vienne pas, jusqu'à la fin, me donner des coups » — au visage (ὅνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με. Le verbe peut s'entendre au figuré ; mais, comme il a été déjà question d'importunité, le

⁶ Et le Seigneur dit :

« Ecoutez ce que dit le juge inique !

⁷ Et Dieu ne ferait pas justice à ses élus

qui crient à lui jour et nuit

[et il patienterait à leur égard ?]

juge semble craindre que la femme ne vienne lui pocher les yeux). Et l'on ne prend pas la peine d'ajouter que ce magistrat intègre agit conformément à la délibération prise. Histoire plutôt triviale, et qui ne relève pas l'évangile. On a beau dire qu'il s'agit de comparaison ; la comparaison n'est pas honorable pour les êtres mystiques, Dieu et la communauté chrétienne, qui en sont l'objet. Mais la parabole est antérieure au commentaire eschatologique dont elle va être pourvue, et rien n'empêche d'admettre qu'elle a été empruntée à la sagesse juive par quelque compilateur évangélique (cf. *supr.* p. 318).

« Et le Seigneur dit ». — La reprise sert à distinguer de la parabole l'application qui en est faite et à faire valoir celle-ci. — « Ecoutez ce que dit le juge inique ». — « Le juge inique » (ὁ κρίτης τῆς ἀδικίας) fait un assez digne pendant à « l'économe infidèle » que le maître a loué plus haut (xvi, 8, καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας). Sans qu'il fussent plus honnêtes l'un que l'autre, et guidés uniquement par leur intérêt, le juge a fait acte de justice, et l'économe acte de sagesse. Le mauvais juge n'a pu résister à la prière de la veuve. — « Et Dieu ne ferait pas justice à ses élus qui crient à lui nuit et jour ! » — Il est impossible que Dieu ne se rende pas à la prière de ses élus, qui demandent incessamment d'être délivrés de leurs persécuteurs, le suppliant de venir rendre à ceux-ci le châtement qu'ils méritent, à eux-mêmes la récompense qu'ils souhaitent. Le dernier membre de cette phrase fait difficulté. On peut traduire (καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς) : « Et à l'égard desquels il est patient » (en faisant dépendre cette finale de l'interrogation οὐ μή, au commencement de la phrase). Mais on n'obtient pas ainsi un sens satisfaisant (J. WEISS-BOUSSET, 431, ne le proposent qu'hypothétiquement), puisque le contexte réclame contre la lenteur de Dieu à exaucer les élus. On détache donc volontiers la dernière proposition, et l'on entend : « Et patientera-t-il envers eux », tardera-t-il à punir les ennemis ? — ce qui fait la formule obscure, puisque les ennemis n'ont pas été nommés ; — ou bien : « Sera-t-il lent à leur égard ? », tardant à s'occuper des justes, — ce qui s'accorde mal avec le sens du verbe, qui est patienter, non tarder. — Si le texte n'est pas altéré, l'on croirait

⁸ Je vous dis qu'il leur fera justice bientôt.

Mais le Fils de l'homme, arrivant, trouvera-t-il la foi sur la terre?»

⁹ Il dit aussi à certains,

qui se persuadaient qu'ils étaient justes

et qui méprisaient les autres. cette parabole :

plutôt, à en juger d'après le langage de l'Ancien Testament (cf. ECCLII. xxxii, 15-23, surtout 22-23, dont notre passage pourrait dépendre ; aussi bien l'hypothèse suggérée par JÜLICHER, II, 288, d'une interpolation de καὶ μακροθυμεί ἐπ' αὐτοῖς d'après ECCLII. xxii, 22, n'est-elle pas déconseillée par la strophique) qu'il s'agit de la longanimité de Dieu, non pas à l'égard des croyants, qu'il ménagerait en n'amenant pas trop tôt la fin, mais à l'égard de leurs adversaires dont Dieu ne saurait supporter les agissements (cf. WELLHAUSEN, 98). — « Je vous dis qu'il leur fera justice bientôt ». — Réponse nette à la question qui vient d'être posée (pour le : « je vous dis », cf. xvi, 9). C'est ce que dit l'Apocalypse (i, 1 ; xxii, 6 ; cf. vi, 10-11, xix, 2). Mais cette réponse fait ressortir comme une surcharge la ligne précédente, si cette ligne concerne les ennemis.

« Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » — Il s'agit de la parousie du Christ, et non plus du jugement de Dieu ; la foi dont on parle n'est pas simplement la foi en Jésus comme Christ, ou la foi au sens de Paul, mais la saine croyance, le christianisme authentique, déjà menacé par les hérésies. Cette réflexion paraît fondée sur de tristes expériences et exprimerait, presque une crainte du grand avènement. Il convient de l'attribuer au rédacteur évangélique, parce que le rôle de juge y semble attribué au Christ et que la fièvre apocalyptique des versets précédents y est quelque peu refrénée (cf. BULTMANN, 108).

LXV. Le PHARISIEN ET LE PUBLICAIN

« Or il dit aussi », — on croirait que c'est dans la même occasion, — « à certains, qui s'étaient persuadés qu'ils étaient justes, et qui méprisaient les autres, cette parabole ». — La parabole est dirigée contre ces gens ; mais ce n'est pas seulement à leur sujet qu'elle a été prononcée ; on dit qu'elle leur a été adressée. Le vague de la formule a fait penser qu'elle avait été suppléée par l'évangéliste, comme celle qui introduit la parabole précédente, et par le même moyen, c'est-à-dire par une conjecture fondée sur le récit même. Si les personnes visées ne sont pas

¹⁰ « Deux hommes montèrent au temple prier,
l'un pharisien, et l'autre publicain.

des pharisiens, ce sont des gens qui leur ressemblent fort, puisque la parabole met en scène un pharisien pour le condamner. L'évangéliste a en vue les pharisiens (cf. xiv, 1,7; xvi, 15; xx, 20), mais il a évité de les nommer, précisément parce qu'un pharisien figurait dans le récit et qu'il n'était pas nécessaire de les désigner autrement. Du reste, la parabole est d'une portée générale, et il est assez puéril de supposer qu'elle aurait été prononcée tout exprès devant un groupe de gens qui tombaient dans le travers signalé chez le pharisien de la parabole. Celle-ci a été conçue pour prémunir des auditeurs ou des lecteurs quelconques contre le travers dont il s'agit, c'est-à-dire l'estime exagérée de soi-même et le mépris d'autrui. La scène se passe à Jérusalem; mais l'évangéliste a estimé que la parabole avait pu être d'abord contée ailleurs. Somme toute, introduction et parabole pourraient être du même auteur, qui aurait construit la parabole sur un thème donné qui concernait la véritable prière, en y introduisant les types du pharisien et du publicain, fournis par la tradition évangélique. Le publicain va donner un exemple de la prière que Dieu exauce, et qui est la prière d'un humble.

« Deux hommes », — le même jour et en même temps, — « montèrent au temple ». — Le temple étant situé sur une éminence, on y « montait » de la ville. — « Pour prier ». — Peut-être à l'une des heures habituelles de la prière. Mais on venait aussi bien au temple en dehors de ces heures (cf. ii, 34; Act. ii, 46), la prière dans le temple étant jugée plus efficace. — « L'un pharisien, l'autre publicain ». — L'identité de la démarche, du lieu et du temps, va faire ressortir la différence de leur prière. Plus grand personnage, le pharisien est nommé le premier (comme, x, 31-32, le prêtre passe avant le lévite).

« Le pharisien, debout » — dans le parvis (cf. Mc. xi, 25), selon la coutume, mais bien en vue et plein d'assurance, — « faisait en lui-même cette prière ». — La prière est censée rapportée textuellement, et il est assez singulier que le texte ordinaire la présente comme intérieure, ce qui n'est pas conforme à l'usage et ne s'accorde pas non plus avec l'économie du récit; car le publicain prie tout haut en se frappant la poitrine. L'on est bien tenté de lire, avec quelques témoins (D, Ss. Sc.): « Le pharisien, se tenant à part (σταθεις καθ'εαυτον ταυτα προσήχετο; ou bien faudrait-il lire σταθεις πρόσθεν ταυτα κτλ.; cf. i3, μικρόθεν), disait cette prière », d'autant que les autres témoins ne

- ¹¹ Le pharisien, debout, faisait en lui même cette prière :
 « Dieu, je te rends grâces
 de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes,
 voleurs, injustes, adultères,
 ni encore comme ce publicain.
¹² Je jeûne deux fois la semaine,
 je dîme tous mes profits. »

s'accordent pas (les témoins qui ont πρὸς ἑαυτόν le mettent soit avant ταῦτα, — A et la plupart des mss. onciaux, soit après, — B L. — S, mss. lat. lisent simplement : σταθεὶς ταῦτα προσήχητο), — « Dieu, je te rends grâces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes ». — Cette action de grâce n'est pas autre chose au fond qu'un orgueilleux monologue où le pharisien se délivre à lui-même un certificat de perfection. Par « le reste des hommes (οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων) il n'entend pas le genre humain tout entier à l'exception de lui-même, mais les gens de sa connaissance qui ne sont pas des pharisiens ; il partage les hommes en deux catégories, ceux qui lui ressemblent, et les autres ; et ce pharisien n'est pas loin d'être pour notre évangéliste le type du Juif. Il se félicite donc de n'être pas comme le commun des mortels, — « voleurs, injustes », — c'est-à-dire fraudeurs (ἄδικοι s'entendant ici au sens propre et concret), — « adultères, ni encore comme ce publicain ». — Le vil publicain se trouve à propos pour lui fournir un terme spécial et avantageux de comparaison ; il n'est ni plus ni moins méprisé que « les autres hommes », et ce n'est pas précisément sa personne, dont le pharisien ne sait rien, qui est méprisée, mais sa profession. L'énumération des pécheurs n'est pas une classification rigoureuse, et les publicains n'y forment pas plus un groupe distinct que les voleurs ou les adultères. La complaisance du pharisien en lui-même est un peu accentuée, mais ne dépasse pas les limites du vraisemblable (voir la prière du docteur juif, citée KLOSTERMANN, 543). Elle ne fait pas que son remerciement soit hypocrite, car la sincérité de sa prière n'est pas en cause, mais elle le montre beaucoup trop content de lui même. Le pharisien est naïvement heureux et fier de sa fidélité. — « Je jeûne deux fois la semaine ». — Les pharisiens zélés jeûnaient le lundi et le jeudi (cf. *Didaché*, VIII, 1, où il est recommandé aux chrétiens de prendre pour le jeûne deux autres jours, le mercredi et le vendredi). — « Je dîme tous mes profits ». — Notre homme prélève la dîme, non seulement sur les principaux fruits de la terre et des troupeaux, comme il est prescrit,

¹³ Quant au publicain, se tenant à distance, il n'osait pas même lever les yeux au ciel, mais il se frappait la poitrine, disant :
« Dieu, sois miséricordieux à moi pécheur. »

¹⁴ Je vous dis :
celui-ci est descendu justifié
à sa maison plutôt que celui-là ;
car quiconque s'élève sera abaissé,
et qui s'abaisse sera élevé. »

mais sur tous ses profits ou revenus (ἀποδεκατέω πάντα ὅσα κτῶμαι). Car il ne paraît non plus qu'on doive restreindre ici « acquérir » au sens de « faire achat ». La traduction : « Je donne la dîme de tout ce que je possède », est inexacte et exprime une impossibilité. Le pharisien se gardait bien de s'appauvrir en décimant constamment son patrimoine. D'autre part, on atténuerait mal à propos le sens de notre passage en supposant que le pharisien a seulement en vue les moindres produits du sol, qui ne méritent pas d'entrer en compte (d'après XI, 42 ; Mt. xxiii, 23). Tout est donc pour le mieux, si Dieu est aussi content du pharisien que le pharisien est content de lui-même.

« Cependant le publicain, se tenant à distance », — à l'écart et en arrière, tandis que le pharisien s'est mis en avant et bien en vue, — « n'osait pas même lever les yeux au ciel ». — Attitude de pécheur confus et repentant. — « Mais il se frappait la poitrine », — en signe de douleur, — « disant », — et rien n'invite à supposer qu'il joint à des gestes expressifs une prière toute mentale : — « Dieu, aie pitié de moi pécheur ». — Au lieu de remercier, il supplie ; il se reconnaît pécheur, mais il ne dit pas le dernier des pécheurs, ce qui serait une exagération ; il ne se compare à personne et regarde seulement sa propre faiblesse ; il implore la miséricorde divine pour obtenir le pardon de ses péchés, non pour le soulagement d'une misère temporelle.

« Je vous dis ». — La morale du récit est donnée sans qu'il soit noté que Jésus prend la parole à cet effet ; mais l'économie de l'ensemble ne laisse pas d'être la même que pour la parabole précédente (xviii, 6) et pour l'Économe infidèle (cf. xvi, 9). — « Celui-ci est descendu à sa maison justifié », — en règle avec Dieu, — « plutôt que l'autre ». — On pourrait entendre : à l'exclusion de l'autre. Dans tous les cas, le sens est que celui qui a bien prié, et à qui Dieu tient compte

¹⁵ Or on lui amenait aussi les petits enfants pour qu'il les [touchât ;
ce que voyant, les disciples les gourmandaient.

de sa prière, n'est pas le pharisien, mais le publicain, et il ne s'agit pas, au moins directement, de péchés remis à celui-ci, imputés à celui-là. Les paroles attribuées au Christ ne sont pas à interpréter d'après une théorie dogmatique de la justification. Il ne s'agit pas de déterminer à quel degré le pharisien se trouve au-dessous du publicain, ni de reconnaître au pharisien une certaine justice incomplète, obtenue par les œuvres de la Loi ; le pharisien n'est pas confondu avec les pécheurs qu'il a d'abord énumérés, mais il n'a pas la justice qui plaît à Dieu et qui donne accès à son royaume.

« Parce que quiconque s'élève sera abaissé, et qui s'abaisse sera élevé ». — L'évangéliste ramène ici (il l'a déjà donnéé XIV, 11), par manière de seconde conclusion, une sentence qui n'est pas en rapport avec l'objet de la parabole : d'après celle-ci, un publicain contrit est plus près de Dieu qu'un pharisien rempli de soi, de même qu'un Samaritain charitable vaut mieux qu'un prêtre égoïste. Maintenant le publicain apparaît comme type des élus, le pharisien comme type des damnés ; c'est que, pour notre auteur, le publicain, comme plus haut le Samaritain, représente les païens convertis à la foi du Christ, et que le pharisien, comme plus haut le prêtre et le lévite, représente les Juifs incrédules.

LXVI. LES ENFANTS

A partir de cet endroit notre évangile rejoint Marc et Matthieu ; il omet la question posée par les pharisiens au sujet du divorce (Mc. x, 2-12), probablement parce que l'allusion faite plus haut (xvi, 18) aura semblé suffisante et que la question du divorce, étant traitée dans Marc par rapport à la coutume juive, était de moindre intérêt pour le lecteur hellénochrétien : il est fort possible, la péricope du divorce étant artificiellement placée dans Marc à l'endroit où elle se trouve, que Luc ne l'y ait point lue, et que la rédaction se soit ensuite contentée de l'insertion (xvi, 18) plus haut rencontrée. Désormais notre évangile suivra Marc, non sans quelques omissions, non plus sans quelques additions plus ou moins importantes

« Or on lui amenait aussi les petits enfants », — et non seulement des malades, — « pour qu'il les touchât ». — Donnée de Marc (x, 13).

¹⁶ Mais Jésus les appela disant :

« Laissez les enfants venir à moi,
et ne les empêchez pas ;
car c'est à leurs pareils qu'appartient le royaume de Dieu.

¹⁷ En vérité je vous dis,

qui ne recevra pas le royaume de Dieu comme un enfant
n'y entrera pas. »

Le terme employé dans Luc (βρέφη, au lieu de παιδία) désignerait des enfants qui viennent de naître (cf. II, 12, 16), ce qui s'accorde assez mal avec le corps de l'anecdote, où les enfants sont supposés capables de connaissance. — « Ce que voyant, les disciples les gourmandaient ». — Les disciples, comme dans Marc, s'en prennent à ceux qui amènent les enfants, et ils voudraient les écarter.

« Mais Jésus les fit venir », — il fit venir les enfants (αὐτά, se rapportant à βρέφη), — « près de lui, disant » — aux disciples : — « Laissez les enfants », — ici même terme que Marc, — « venir à moi et ne les empêchez pas ». — Il ne faut pas les écarter, car les enfants sont, en quelque façon, par leur candeur et leur simplicité, des images du vrai croyant. — « Car c'est à leurs pareils qu'appartient le royaume de Dieu. » — Le royaume de Dieu n'appartient pas qu'aux enfants, il appartient à tous ceux qui accueillent la foi dans un esprit d'enfance. L'anecdote paraît avoir été conçue pour l'illustration de cette sentence (cf. BULTMANN, 16), où l'on peut reconnaître l'esprit de l'Évangile primitif, bien que la sentence ait pu être énoncée aussi bien par un prophète chrétien que par Jésus lui-même.

Notre auteur, qui a omis, avant de rapporter la parole de Jésus, de dire qu'il « se fâcha » (Mc. x, 14), laisse tomber la conclusion de Marc (x, 16) : « Et les ayant embrassés, ils les bénit en leur imposant les mains ». Il l'avait anticipée et résumée en disant, avant de rapporter les paroles du Christ aux disciples, que Jésus « appela à lui » les enfants, ce qui donne à entendre qu'il leur imposa les mains et les bénit, selon le désir des parents.

LXVII. LES RICHESSES

L'anecdote du riche n'a pu être localisée, comme elle l'est dans Marc (x, 17), par rapport aux deux précédentes. L'omission est sans inconvénient, la transition de Marc : « comme il se mettait en route », étant artificielle, et Luc ayant pu connaître la présente

¹⁸ Et certain magistrat l'interrogea, disant :

■ Maître bon, que dois-je faire
pour obtenir vie éternelle ? »

¹⁹ Mais Jésus lui dit ;

« Pourquoi m'appelles-tu bon ?
Nul n'est bon que Dieu seul.

²⁰ Tu connais les commandements :

*point ne seras adultère, point ne tueras,
point ne voleras, point à faux ne témoigneras ;
honore ton père et ta mère. »*

²¹ Et il dit :

« Tout cela, je l'ai observé dès (ma) jeunesse. »

péricope sans cette transition. Mais l'anecdote est en l'air, comme celle des enfants, et l'instruction sur le danger des richesses s'en distingue moins nettement que dans Marc. Du reste, le caractère typique de l'anecdote considérée en elle-même en compromet l'historicité. Même la parole : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? nul n'est bon que Dieu », que Luc a reproduite d'après Marc, et que plusieurs ont regardée comme authentique entre toutes parce qu'elle fait embarras aux théologiens, pourrait être une subtilité mystique dans une dispute d'école plutôt qu'un trait vivant. Tout ce qu'on peut dire est que l'anecdote a été conçue dans l'esprit du christianisme primitif, esprit que l'on doit supposer avoir été celui de Jésus.

« Et un chef l'interrogea, disant », etc. — « Certain chef » (καὶ ἐπιρωτῆσέν τις αὐτὸν ἄρχων) remplace le « quelqu'un » de Marc (προσδραμῶν εἰς καὶ γουπετήσας αὐτὸν ἐπιρώτα αὐτόν). L'évangéliste a pensé probablement, non à un président de synagogue, mais à un personnage de condition, parce que cet homme est dit très opulent.

Dans l'énumération des commandements (Mc. x, 19), notre évangile omet : « tu ne feras tort à personne » (B et Ss. l'omettent dans Mc.), qui n'a pas été pris dans le décalogue, et qui manque aussi dans Matthieu.

Pour la réponse : « J'ai observé tout cela », mêmes variantes que dans Marc et dans Matthieu (pour Luc, ABSL, Ss. ἐφύλαξα; D et mss. plus récents ἐφύλαξαμην).

« Et entendant cela, Jésus lui dit ». — Marc (x, 21) : « Et Jésus, l'ayant regardé, l'aima, et il lui dit ». Notre évangéliste, pas plus que Matthieu, n'a retenu ce mouvement de sympathie pour l'interrogateur. — « Encore une chose te manque : vends tout ce que tu as,

²² Ce qu'entendant, Jésus lui dit :

« Une chose encore te manque ;
tout ce que tu as, vends-le
et donne-le aux pauvres,
et tu auras trésor aux cieus ;
puis viens, suis-moi. »

²³ Mais lui, entendant cela, triste devint ;
car il était fort riche.

²⁴ Et le voyant (ainsi), Jésus dit :

« Combien difficilement les possesseurs des richesses entrent-
[ils au royaume de Dieu !

²⁵ Car plus facile est à chameau d'entrer par chas d'aiguille
qu'à riche d'entrer au royaume de Dieu. »

distribue-le aux pauvres », etc. — Marc (x, 21) : « Une chose te manque : va, vends tout (ἅσα ; Lc. πάντα ἅσα) ce que tu as et donne-le aux pauvres », etc. Notre évangéliste s'attache à Marc, et il ne voit pas dans l'instruction donnée par Jésus au riche un conseil de perfection, ou le perfectionnement chrétien de la Loi, comme l'entend Matthieu (xix, 21), mais tout simplement la forme naturelle de la vie évangélique. Noter que l'ordre de suivre Jésus paraît bien, dans notre passage, s'entendre au sens moral et mystique de l'initiation au Christ et de l'entrée dans la communauté, non au sens littéral.

« Mais lui, ayant entendu cela, devint triste ; car il était fort riche ». — Marc, x, 22) : « Mais lui, chagriné de ce discours, s'en alla attristé ; car il avait beaucoup de biens ». Les corrections de Luc ne sont ici que de style, mais assez maladroitement opérées pour qu'on ne sache pas ce que devient le questionneur, ni s'il est encore là pour entendre les réflexions suivantes.

Il semblerait plutôt que l'évangéliste veuille le retenir, puisqu'il ajoute : — « Et l'ayant vu, Jésus dit ». — Il est assurément plus naturel d'entendre : « le voyant dans ses dispositions », que : « l'ayant vu parti ainsi », puisqu'il n'a pas été question de départ, d'autant plus que notre auteur a évité de dire que le discours suivant s'adresse aux disciples. Dans Marc (x, 23) : « Et Jésus, regardant autour de lui, dit à ses disciples ». Il est curieux de constater la substitution de : « le voyant » (ἰδὼν δὲ αὐτόν) à : « regardant à l'entour » (περιβλεψάμενος). Notre auteur aussi a pensé qu'il valait mieux ne pas faire adresser directement aux disciples seuls, qui étaient pauvres,

²⁶ Or ceux qui avaient entendu dirent :

« Et qui peut-être sauvé ? »

²⁷ Mais il dit :

« Ce qui est impossible aux hommes possible est à Dieu. »

²⁸ Et Pierre dit :

« Quant à nous, quittant ce que nous avons, nous l'avons
[suivi. »

²⁹ Et il leur dit : « En vérité je vous dis
que nul n'aura quitté maison,
femme, frères, parents ou enfants,
à cause du royaume de Dieu,

³⁰ qui ne reçoive plusieurs fois autant dans ce temps,
et, dans le siècle à venir, vie éternelle. »

la leçon sur le danger des richesses. — « Combien difficilement ceux qui ont des richesses entrent-ils dans le royaume de Dieu ! » — Marc disait : « entreront-ils » (εἰσελεύσονται), et non : « entrent-ils » (εἰσπορεύονται). La nuance importe à la conception du royaume.

Notre auteur omet ce que dit Marc (x, 24) touchant l'étonnement des disciples, ainsi que la répétition : « Mes enfants, combien il est difficile d'entrer dans le royaume de Dieu ! » Il amène tout de suite l'hyperbole : — « Car il est plus facile à un chameau », etc. — D'ordinaire il omet volontiers les traits qui ne sont point favorables aux disciples ; mais ici l'omission pourrait s'expliquer en même temps par la connaissance du récit plus court sur lequel paraît avoir travaillé le rédacteur de Marc (voir *Marc*, 297).

« Or ceux qui l'avaient entendu dirent : « Et qui peut être sauvé ? » — Retouche volontaire de Marc (x, 26) : « Or ils (les disciples) furent encore plus troublés, se disant les uns aux autres : « Et qui peut être sauvé ? » Notre auteur évite encore de mettre en cause les disciples, et c'est l'auditoire, l'auditoire juif, où il a retenu le riche lui-même, qui trouve le salut impossible si les riches n'y ont point de part. L'intervention de Pierre va se trouver ainsi plus en relief, et ce qu'il dit du renoncement pratiqué par les disciples fait contraste avec l'attitude des auditeurs juifs. — « Et il dit : « Ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu ». — Marc (x, 27) : « Les regardant (il s'agit toujours des disciples), Jésus dit : « Aux hommes c'est impossible, mais non à Dieu ; car tout est possible à Dieu ». Ces sentences et réflexions touchant la difficulté du salut pour les riches sont coordonnées à l'anecdote de l'homme riche, à

³¹ Or, prenant les Douze, il leur dit :
 « Voici que nous montons à Jérusalem
 et que va s'accomplir tout ce qui a été écrit par les prophètes
 [sur le Fils de l'homme.

laquelle on les a rattachées artificiellement par un jeu de mise en scène et de dialogue; elles se présentent, pour ce qui est de l'historicité, dans les mêmes conditions que l'anecdote.

« Or Pierre dit : « Quant à nous, quittant ce que nous avions, nous t'avons suivi ». — Marc (x, 28) : « Pierre se mit à lui dire : « Quant à nous, nous avons tout quitté et nous t'avons suivi ».

« Et il leur dit ». — Ici la réponse concerne les disciples, au nom desquels Pierre a parlé. — « En vérité je vous dis que nul n'aura quitté maison ou femme ». — Ni Marc (x, 24), ni Matthieu (xix, 29) ne parlent ici de femme, non seulement parce que les apôtres, en fait, n'ont pas quitté leurs femmes, mais parce qu'il est plutôt choquant de dire, même au sens spirituel, qu'on recevra cent femmes pour une qu'on a quittée. Mais notre auteur a déjà mentionné la femme dans une énumération semblable (xix, 26). — « Ou frères ». — Marc et Matthieu ajoutent : « ou sœurs ». — « Ou parents ». — Marc et Matthieu : « ou père et mère ». — « Ou enfants ». — Marc et Matthieu ajoutent : « ou champs ». — « A cause du royaume de Dieu ». — Marc : « à cause de moi et à cause de l'Évangile ». Matthieu « à cause de mon nom ». Il s'agit toujours de mériter une place dans le royaume en participant maintenant par le renoncement à l'œuvre du royaume, à la préparation de son avènement. — « Qui ne reçoive beaucoup plus en ce temps, et, dans le siècle à venir, la vie éternelle ». — Marc (x, 30) : « Qui ne reçoive maintenant, dans ce monde, le centuple en maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions, et dans le siècle à venir la vie éternelle ». — Matthieu et Luc abrègent ici Marc et laissent tomber la mention des persécutions, si toutefois ils l'ont trouvée dans Marc ; mais notre auteur maintient la perspective des deux récompenses, celle de ce monde et celle de l'autre. Il néglige la réflexion finale (Mc. x, 31) : « Mais beaucoup de premiers seront derniers, et de derniers premiers », soit parce qu'il l'a déjà rapportée (xiii, 30), soit parce que l'application lui en a paru moins appropriée au cas présent.

LXVIII. L'AVENIR DU FILS DE L'HOMME

Ayant déjà par deux fois (ix, 51; xvii, 11) montré Jésus sur le chemin de Jérusalem, notre évangéliste laisse le préambule que

- ³² Car il sera livré aux Gentils,
moqué, outragé, couvert de crachats ;
³³ et l'ayant flagellé, ils le tueront,
et le troisième jour il ressuscitera. »

donne Marc (x, 32) à la troisième (dans Luc, en comptant xvii, 25, c'est la quatrième) prophétie de la passion ; il ne se souciait d'ailleurs aucunement de dire que les disciples, accompagnant Jésus dans son pèlerinage, « étaient fort troublés et que ceux qui le suivaient avaient peur ». Il ne tient qu'à énoncer la prophétie et à dire que les disciples alors ne la comprirent pas.

« Or, prenant les Douze ». — On dirait que Jésus prend les disciples à part, après l'incident du riche et l'instruction sur le salut. Marc : « Et prenant de nouveau les Douze avec lui », se réfère à la seconde prophétie (Mc. ix, 30-32). — « Il leur dit ». — Marc : « Il se mit à leur dire ce qui devait lui arriver ». Mais, pour ce trait de Marc, il y a compensation dans le discours même. — « Voici que nous montons à Jérusalem, et que va s'accomplir tout ce qui a été écrit par les prophètes sur le Fils de l'homme ». — Marc (x, 33) n'a pas ce dernier membre de phrase, véritable paraphrase théologique de « ce qui doit arriver », et qui est bien dans l'esprit de notre rédacteur ; on retrouvera cette note à la fin de l'évangile (xxiv, 25-27, 45-47) et dans les Actes.

« Car il sera livré aux Gentils ». — Ici omission préalable de Marc : « Et le Fils de l'homme sera livré aux grands-prêtres et aux scribes, qui le condamneront à mort et le livreront aux Gentils ». Notre auteur n'a retenu que le dernier trait, et ce n'est point hasard, puisque, dans le récit de la passion on ne trouvera pas de condamnation à mort par le sanhédrin, mais seulement un interrogatoire ensuite duquel grands-prêtres et scribes conduiront Jésus à Pilate (xxii, 66-xxiii, 1). Dans notre évangile, comme dans les deux autres synoptiques, cette prophétie est donc étroitement coordonnée au récit de la passion. — « Il sera moqué, outragé, couvert de crachats ». — Les outrages (ὄβρισηθήσεται) sont ajoutés à l'énumération de Marc ; mais il est à noter que le trait des crachats, emprunté à Marc, ne se retrouvera pas dans le récit de la passion, non plus que la flagellation, dont il va être parlé. Mais la flagellation peut être sous-entendue dans le récit du supplice, tandis qu'une part des outrages subsiste seulement dans la scène qui se passe chez Hérode (xxiii, 11). Ne serait-ce pas que le texte de cette prophétie a été conçu, à moins qu'il n'ait été interpolé, d'après les parallèles ? — « Et l'ayant flagellé,

³⁴ Et eux ne comprirent rien de cela, et cette parole leur était inintelligible, et ils ne savaient pas ce qui leur était dit.

³⁵ Or advint, comme il approchait de Jéricho, qu'un aveugle était assis au bord du chemin, mendiant.

on le tuera, et le troisième jour il ressuscitera ». — « Le troisième jour » remplace, à l'ordinaire la formule de Marc : « après trois jours ».

« Et eux ne comprirent rien de cela », — de cette prédiction détaillée. Aveuglement surnaturel ; car la prédiction est aussi claire que possible. — « Et la parole leur était cachée », — c'est-à-dire inintelligible. Le sens leur en était dérobé (cf. ix, 45). — « Et ils ne savaient pas ce qui leur était dit ». — L'auteur paraît insister à plaisir sur cette providentielle inintelligence, qui ne cessera que dans la vision d'Emmaüs, en vue de laquelle on nous la décrit si abondamment. On nous l'a déjà signalée de la même façon (ix, 45) en paraphrasant Marc (ix, 31). Mais ici ni Marc, ni Matthieu n'ont cette réflexion, qui se trouve remplacer dans notre évangile l'anecdote concernant les fils de Zébédée (Mc. x, 35-40 ; Mt. xx, 20-23). L'anecdote, au fond, signifie ce que dit notre auteur ; mais celui-ci aura préféré une remarque générale, qui, dans le sens qu'il y attribue, ne compromet pas les apôtres, à une anecdote qui montre sous un jour plutôt fâcheux deux personnages de la légende apostolique ; on peut donc supposer qu'il a voulu ménager Jacques et Jean, comme il a plus haut ménagé Pierre ; et il est probable aussi que notre rédacteur, qui paraît bien avoir, dans les Actes (xii, 2 ; voir *Actes*, 482), supprimé le martyre de Jean par égard pour la légende d'Ephèse, n'aura pas voulu, pour le même motif, faire annoncer ce martyre dans l'évangile. La leçon du service apostolique, rattachée par Marc (x, 41-45) à l'incident des Zébédéides, a été insérée par notre évangéliste, d'après la source où Marc lui-même l'avait prise, dans le récit de la passion.

LXIX. L'AVEUGLE DE JÉRICHO

Par suite de ces omissions la guérison de l'aveugle de Jéricho vient après la dernière prophétie de la passion. Notre auteur place le miracle avant l'entrée de Jésus à Jéricho, tandis que Marc (x, 46 ; Mt. xx, 29) le met au sortir de la ville, parce qu'il a pensé amener plus convenablement l'histoire de Zachée (xix, 1-10) en la faisant pré-

³⁶ Entendant foule passer, il demanda ce que c'était,

³⁷ et on lui apprit que c'était Jésus le Nazoréen qui passait.

³⁸ Et il cria, disant :

« Jésus fils de David, aie pitié de moi. »

³⁹ Et ceux qui marchaient devant le reprenaient pour qu'il se tût ;
mais lui n'en criait que beaucoup plus fort :

« Fils de David, aie pitié de moi. »

céder par la guérison de l'aveugle. Il prépare au Christ une entrée solennelle dans Jéricho, sorte de prélude à la manifestation messianique sur le mont des Oliviers, et il place le miracle auparavant, afin d'avoir une foule enthousiaste autour de Jésus dans Jéricho. La coordination de ces récits à la parabole des Mines donne à penser qu'il a voulu figurer dans la guérison de l'aveugle la conversion des judéo-chrétiens, et dans le cas de Zachée celle des Gentils, les deux devant se produire avant le grand avènement, annoncé dans la parabole.

« Or advint, comme il approchait de Jéricho ». — Inutile de se demander, par quelle voie Jésus arrive à Jéricho ; mais rien dans notre évangile n'invite à supposer que Jésus vient de la Pérée (cf. LAGRANGE, 485), où Marc (x, 1) l'a conduit. Marc (x, 46) : « Et ils arrivèrent à Jéricho, et comme il sortait de Jéricho avec ses disciples et une foule nombreuse. » Notre auteur ne dit rien des disciples, mais il va utiliser la foule — « Qu'un aveugle était assis au bord du chemin, demandant l'aumône ». — Marc disait le nom de l'aveugle, Bar-Timée.

« Et entendant passer une foule », — la foule dont parle Marc, — « il demanda ce que c'était ; et on l'informa que c'était Jésus le Nazoréen qui passait ». — Paraphrase de Marc (x, 47) : « Et apprenant que c'était Jésus le Nazarène » qui passait avec la foule d'abord mentionnée. — « Et il cria, disant : « Jésus fils de David, aie pitié de moi ». — Cette acclamation messianique n'est aucunement préparée ; il n'en faut pas chercher d'autre raison que la signification symbolique du récit, qui, dans Marc, prélude immédiatement à l'espèce de triomphe, symbolique aussi, qu'on a placé au mont des Oliviers pour accomplissement de prophétie. — « Et ceux qui marchaient devant ». — Ce sont les premiers de la troupe qui rencontrent d'abord l'aveugle. Marc (x, 48) : « plusieurs ». — « Le reprenaient durement pour qu'il se tût », etc.

« Et s'étant arrêté, Jésus ordonna qu'on le lui amenât ». — Marc (x, 49) : « Et s'arrêtant, Jésus dit : « Appelez-le ». — « Et quand il se

⁴⁰ Et s'étant arrêté, Jésus ordonna qu'on le lui amenât ;
et quand il se fut approché, il lui demanda :

⁴¹ « Que veux-tu que je te fasse ? »

Et il dit : « Seigneur, que je voie ! »

⁴² Et Jésus lui dit :

« Vois. Ta foi t'a sauvé. »

⁴³ Et aussitôt, il vit,

et il le suivait en glorifiant Dieu.

Et tout le peuple, voyant cela, donna louange à Dieu.

^{XIX} Et étant entré, il traversait Jéricho.

fut approché, il lui demanda : « Que veux-tu que je te fasse ? » — Grande simplification de Marc (x, 49-50) : encouragement de la foule à l'aveugle, qui jette son manteau pour venir promptement auprès de Jésus. — « Et il dit : « Seigneur ». — Marc (x, 51) : « Maître » (*rabbouni*). — « Que je voie ». Et Jésus lui dit : « Vois ». — Marc (x, 52) : « Va ». — « Ta foi t'a sauvé. » Et aussitôt il jout de la vue, et il le suivit en glorifiant Dieu ». — Marc : « et il le suivit dans le chemin ». Notre auteur ne se contente pas de faire louer Dieu par l'aveugle. — « Et tout le peuple, voyant cela, donna louange à Dieu. »

Le miracle de Jéricho se présente dans les mêmes conditions que les principaux miracles galiléens : il est symbolique et figure le salut, la lumière donnée à la foi ; il se place convenablement à l'entrée du grand mystère, et il a pu d'abord être conçu en accomplissement de la prophétie d'Isaïe (xxxv, 4 ; cf. Lc. vii, 22, *supra*, p. 224) ; la localisation à Jéricho tient à la coordination établie dans Marc entre ce miracle et le triomphe au mont des Oliviers ; la nuance particulière que prend ce symbolisme dans Luc se détermine par la signification de l'histoire de Zachée, fiction propre à notre évangile.

LXX. ZACHÉE

Nonobstant la précision de certains détails, l'histoire de Zachée porte la marque particulière de l'évangéliste et se tourne en leçon analogue à celles qui ressortent des paraboles de l'Econome infidèle, du Riche et de Lazare, du Pharisien et du publicain. Elle se présente en même temps comme un doublet de l'anecdote relative au publicain Lévi (v, 27-32). Dans Lévi et dans Zachée notre auteur a vu le type des « pécheurs », des gens sans loi qui se convertissent à l'Évan-

- ² Et il y avait là un homme appelé Zachée :
c'était un chef des publicains, et il était riche.
- ³ Et il cherchait à voir qui était Jésus,
et il ne pouvait à cause de la foule,
parce qu'il était petit de taille.
- ⁴ Et courant en avant,
il monta sur un sycomore afin de le voir,
parce qu'il devait passer par là.

gile. Mais la préoccupation allégorique est bien plus sensible dans l'histoire de Zachée, qui semble venir ici à cause de la signification qu'on veut lui donner, non par l'influence d'une source autorisée qui aurait contenu le même récit sans arrière-pensée symbolique.

« Et étant entré, il traversait Jéricho ». — C'est l'indication que Marc (x, 46) a placée avant l'histoire de l'aveugle. La localisation ne va pas très bien s'accorder avec la mise en scène ; car on ne trouve pas d'ordinaire, dans les villes d'Orient, beaucoup d'arbres pour y grimper, et Zachée aurait eu plus facile de monter sur un toit (WELLHAUSEN, 103). Mais l'évangéliste n'y regarde pas de si près ; il a pu jucher Zachée sur un arbre pour que Jésus le vit plus facilement ; et peut-être même a-t-il attaché une valeur symbolique au sycomore.

« Et il y avait un homme appelé Zachée ». — Le nom paraît sémitique (*Zakkai* pourrait signifier « pur » ; WELLHAUSEN, *loc. cit.*, y voit une forme abrégée de Zacharie). Il ne faut pas demander comment l'évangéliste, qui ne sait pas ou ne veut pas savoir le nom de l'aveugle, connaît celui de ce nouveau personnage. Le nom donne relief à une individualité dont on ne signale par ailleurs aucun trait caractéristique, si ce n'est celui de sa profession et sa médiocre stature. S'il s'agissait d'un personnage réel, l'origine juive de Zachée pourrait être garantie dans une certaine mesure par son nom, et sa profession n'obligerait pas à admettre qu'il n'était pas juif de naissance. Mais on nous fait connaître seulement le publicain, et c'est à cette qualité qui s'attache la signification du personnage. — « Il était publicain chef ». — Archipublicain (*ἀρχιτελώνης*). On ne saurait dire au juste à quoi correspond ce titre, qui paraît être surtout pour notre auteur un moyen d'accentuer le caractère professionnel de son personnage. On peut croire, si l'on veut, que Zachée avait à ferme la perception des taxes pour la ville de Jéricho, ou qu'il était le premier agent du fermier général pour cette ville. — « Et il était riche ». — On va voir que ce n'était pas sans avoir pressuré parfois le contribuable.

⁵ Et comme il arrivait en cet endroit, levant les yeux, Jésus lui dit :

« Zachée, hâte-toi de descendre ;

car aujourd'hui c'est dans ta maison qu'il me faut demeurer. »

⁶ Et en hâte il descendit

et il le reçut avec joie.

⁷ Et voyant (cela), tous murmuraient, disant :

« C'est chez homme pécheur qu'il est entré loger. »

— « Et il cherchait à voir qui était Jésus ». — Il aurait bien voulu voir le prophète que célébrait la foule, et il aurait pu le reconnaître parmi ses disciples si la cohue n'y avait mis pour lui obstacle.

— « Et il ne pouvait pas, à cause de la foule, parce qu'il était petit de taille ». — Pour parer à cet inconvénient, — « courant en avant,

il monta sur un sycamore pour le voir ». — C'est le sycamore dont

l'homme avait besoin; inutile de se demander comment l'arbre se trouve en bordure de la rue, et il n'est pas plus nécessaire de reconnaître le sycamore

« dans les beaux arbres au feuillage sombre qu'on voit encore à Jéricho » (LAGRANGE, 488). — « Parce qu'il devait passer par là », — devant le sycamore en question.

« Et quant il fut arrivé en cet endroit, Jésus », — comme s'il connaissait à fond les dispositions de Zachée et sa vocation providentielle,

et non seulement parce que la curiosité de cet homme le lui fait juger « digne » de le recevoir (conformément à Mt. x, 11), — « levant les yeux, lui dit : « Zachée, hâte-toi de descendre ». — Le Christ connaît

Zachée par son nom et dispose de lui. Ce doit être même en partie pour la commodité du récit et pour cette apostrophe de Jésus qu'un

nom a été donné au publicain. — « Car c'est aujourd'hui dans ta maison qu'il me faut loger ». — Comme cet « il faut » (δεῖ) n'est pas l'ex-

pression d'un caprice personnel, il signifie la volonté de Dieu sur Zachée, et il va certes beaucoup plus loin que l'hospitalité d'un jour

chez l'archipublicain de Jéricho. Jésus chez Zachée, on va nous le dire assez clairement, figure le salut de ce qui était perdu, la réception de l'Évangile dans le monde païen.

« Et il se hâta de descendre, et il le reçut avec joie ». — Sur ce dernier trait, le récit devient extrêmement vague, comme il convient à un tableau qui vaut surtout par sa signification. On peut, si l'on

veut, supposer que Jésus est entré chez Zachée avec ses disciples. — « Et à cette vue, tous murmuraient ». — C'est beaucoup dire ; il faudrait l'entendre de la foule juive et spécialement des pharisiens. En

⁸ Mais, debout, Zachée dit au Seigneur :
 « La moitié de mes biens, Seigneur,
 je vais donner aux pauvres,
 et si j'ai fait un tort à quelqu'un,
 je rends le quadruple. »

réalité, il s'agit du prétendu scandale juif devant la propagande chrétienne auprès des païens. — « Disant : « C'est chez un homme pécheur qu'il est entré loger ». — A la lettre, réédition d'un grief déjà formulé (v, 30 ; xv, 2), devant un nouveau cas de la bienveillance de Jésus à l'égard des pécheurs.

Aucun détail sur l'hospitalité donnée à Jésus. Quand il est entré, et il serait arbitraire de supposer que c'est après un long entretien du Christ avec son hôte, celui-ci prend la parole pour annoncer une grave décision qu'il vient de prendre sous l'impression que lui a causée la présence de Jésus dans sa demeure, ou la condescendance dont Jésus a fait preuve en venant chez lui. Entendons que les croyants du monde païen se donnent généreusement au Christ qui vient à eux. — « Cependant Zachée, debout », — en face de Jésus, dans sa maison, — « dit au Seigneur ». — Noter l'emploi du mot dans ce récit très secondaire. — « Je vais, Seigneur, donner aux pauvres la moitié de mes biens ». — On explique volontiers que, s'agissant de biens mal acquis, la part donnée aux pauvres est une façon de restitution générale. Ce n'est pas du tout ce qu'insinue le texte, où la restitution du bien mal acquis est nettement distinguée de l'aumône : Zachée donne aux pauvres la moitié de sa fortune ; quant aux dommages causés, la compensation s'en fait, comme de juste, à ceux qui les ont subis. — « Et si j'ai fait quelque tort à quelqu'un, je lui rends le quadruple ». — Il n'y a pas lieu de rechercher dans quelle mesure la chose est possible, eu égard aux conditions dans lesquelles le publicain a pu réaliser ses gains illícites. Le quadruple est la proportion établie par la Loi (Ex. xxi, 37) pour la compensation d'un vol (même amende dans la loi romaine pour le *furtum manifestum*) ; pour les cas de fraude, l'exigence était seulement d'un cinquième en plus du dommage causé (LÉV. v, 24). Zachée renonçait-il en même temps à son emploi ? On ne nous le dit pas. L'évangéliste se soucie beaucoup moins de renseigner son lecteur sur la vie d'un individu, qui très probablement n'a pas existé, que de montrer en la personne de Zachée l'exemple d'un publicain sauvé, c'est-à-dire du païen converti, du bon fidèle qui maintenant, dans l'Eglise, donne son bien aux pauvres. C'est peut-être pour ce

⁹ Et Jésus lui dit .

« Aujourd'hui le salut à cette maison est arrivé,
parce que lui aussi est fils d'Abraham.

¹⁰ Car le Fils de l'homme est venu

chercher et sauver ce qui était perdu. »

motif que l'on ne dit pas de Zachée qu'il ait suivi Jésus, comme on l'a dit pour Lévi et pour l'aveugle de Jéricho.

« Et Jésus dit vers lui ». — Ce n'est pas tout à fait (εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰ.): « Et Jésus lui dit », puisque le discours ne s'adresse pas à Zachée (quelques mss. lat. et Cyprien ont seulement : « Jésus dit » ; mais ce peut être correction ; on rencontre aussi la variante : « Jésus leur dit »). Jésus dit, devant Zachée, à ceux qui étaient là, ce qu'il faut penser de son cas. L'équivoque résulte de la confusion qui règne dans la dernière partie du récit ; car la déclaration que Jésus va faire est mal amenée, et elle est faite de deux morceaux correspondant à la double préoccupation qui s'est fait jour antérieurement dans la mise en scène. On n'y remédie pas en supposant rédactionnelle (avec BULTMANN, 17) la déclaration de Zachée (XIX, 8), qui aurait été introduite dans un simple doublet du récit concernant le publicain Lévi ; sans doute le doublet existe, mais mal venu et construit plutôt en vue de la déclaration qui a l'air de le surcharger. — « Aujourd'hui le salut est arrivé à cette maison, parce que lui aussi est fils d'Abraham ». — « Cette première remarque est en rapport avec ce que Zachée vient de dire et contient le vrai sens de l'histoire, ce que le lecteur en doit surtout retenir ; et elle n'a sa pleine signification que dans la typologie du récit. Le salut s'entend de la venue de Jésus lui-même chez le publicain, venue qui s'explique par le fait que le publicain est lui aussi, à sa manière, qu'il soit juif d'origine ou qu'il ne le soit pas, fils d'Abraham, c'est-à-dire selon l'esprit, ce qui est la vraie manière d'être fils d'Abraham, ainsi qu'en témoignent les dispositions par lui manifestées (cf. Rom, IV, 1-24 ; GAL. III, 9). Faire dire ici à Jésus qu'il a bien le droit d'entrer chez un juif même publicain, et qu'il ne serait pas entré chez un païen (WELLHAUSEN, 104 ; KLOSTERMANN, 549 ; LAGRANGE 490), serait méconnaître le sens profond de la narration et l'esprit de l'évangéliste.

« Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu ». — Ceci est un autre élément de la réponse et vise directement les critiques signalées plus haut (XIX, 7). A la lettre, cela sem-

¹¹ Or, comme on écoutait cela, il dit de plus parabole, parce qu'il était près de Jérusalem, et que l'on pensait que tout de suite le royaume de Dieu allait apparaître.

blerait n'en pas dire plus que la réplique de Jésus aux pharisiens dans l'anecdote de Lévi (v, 31-32) ; mais l'évangéliste n'a pas mis ce doublet pour rien. Il emploie une formule aussi générale que possible (en rapport avec xv, 1-7) pour signifier le salut de ce qui paraissait être à jamais perdu, le monde de la gentilité. Ce ne sont pas les déclarations judaïsantes de Matthieu (x, 6 ; xv, 24), et peut-être a-t-on voulu corriger celles-ci.

Il est donc superflu de discuter la nationalité de Zachée ; mais on ne peut guère douter que l'évangéliste, en racontant l'histoire du publicain pénitent, ait songé au salut des Gentils. Il serait plus risqué de voir dans Zachée sur son arbre la figure de la gentilité croyante, greffée sur le tronc d'Israël (Rom. xi, 17-18). Zachée et sa maison ne laissent pas de représenter les Gentils à qui le salut arrive de façon inespérée, nonobstant la protestation des Juifs, et ce nouveau fils d'Abraham fait pendant à la femme paralysée (xiii, 16), la fille d'Abraham selon la chair, qui, représentant l'Israël de la foi, a été guérie dans la synagogue. Du reste, l'auteur ne veut pas briser la perspective de l'histoire, et il insinue par le symbole ce qu'il ne croit pas pouvoir dire expressément. La fortune ultérieure de Zachée dans la tradition chrétienne n'est pas de notre sujet (on peut voir sur ce point LAGRANGE, 490).

LXXI. LES MINES

La parabole des Mines s'intercale assez singulièrement entre les incidents de Jéricho et le triomphe messianique sur le mont des Oliviers. Cette parabole est la même que celle des Talents dans Matthieu (xxv, 14-30), qui l'a simplement annexée au grand discours apocalyptique. Dans notre évangile, la parabole est censée devoir expliquer le retardement de la parousie, bien que, par elle-même, elle tende à faire valoir plutôt le triomphe du Christ sur les Juifs par la destruction de Jérusalem. C'est l'évangéliste, semble-t-il, qui est préoccupé du retard, et qui en cherche l'explication dans le dessein providentiel que manifeste la parabole ; il a imaginé que celle-ci avait été dite par Jésus pour calmer l'attente des disciples qui croyaient à la révélation immédiate de sa gloire messianique ; mais il paraît se com-

¹² Il dit donc :

Un homme de haute naissance partit en pays lointain,
pour recevoir investiture de royauté et revenir (ensuite).

plaire surtout à mettre en relief la réprobation d'Israël, motivée par son incrédulité à l'égard de Jésus et de la prédication chrétienne. Telle quelle, la parabole n'est aucunement conçue de façon à faire entendre aux disciples que Jésus devra les quitter, mais à expliquer aux chrétiens les faits accomplis depuis sa mort et le retardement de sa manifestation glorieuse.

« Or, comme on écoutait cela », — ce qui vient d'être dit à propos de Zachée. Mais on ne voit pas bien quel peut être l'auditoire visé : Jésus est entré à Jéricho avec une foule enthousiasmée par la guérison de l'aveugle, puis il est venu chez Zachée, où l'on ne conçoit pas que cette foule ait pu le suivre : on dit, il est vrai, que « tous » ont murmuré en le voyant entrer chez le publicain, et les paroles prononcées en dernier lieu par Jésus répondaient à cette critique ; la parabole serait adressée au même auditoire vague, dont il ne faudrait pas chercher comment il a pu trouver place dans la maison de Zachée. Le véritable auditoire est formé par les lecteurs de l'évangéliste. Ce qu'on nous dit de l'auditoire fictif ne laisse pas d'avoir son intérêt.

« Il ajouta » — au précédent discours — « une parabole », — sans doute pour compléter l'enseignement donné, — « parce qu'il était près de Jérusalem », — la cité de Dieu et de son Christ, — « et qu'on pensait », — les gens qui venaient de l'entendre célébrer les mérites du publicain croyaient — « que le royaume de Dieu allait tout de suite apparaître ». — L'indication est d'autant plus précieuse qu'elle est plus mal préparée et que l'auteur prend sur lui de la neutraliser. Car c'est lui qui trouve ou qui met dans la parabole de quoi prouver que Jésus n'a pas annoncé le prochain avènement de Dieu ; ce n'est pas Jésus qui a polémisé ainsi contre l'objet propre de son message. Mais pour que l'évangéliste ait eu recours à un semblable procédé, il faut que la notice qu'il neutralise ait été dans la tradition qu'il exploite, dans la source qui le supporte ; il ne se serait point avisé lui-même de l'inventer. Notre auteur lisait encore ce qu'on peut à peine entrevoir dans la rédaction actuelle de Marc (x, 32) : que Jésus et sa suite venaient à Jérusalem pour la manifestation du royaume céleste. La rédaction de Marc remplace cette donnée par la troisième prophétie de la passion ; notre auteur y substitue la parabole par laquelle Jésus est censé avoir combattu la persuasion de son entourage. Il en résulte une perspective des plus incohérentes. Pris à la

lettre, le discours de Jésus à propos de Zachée n'a pu suffire à éveiller chez ses auditeurs l'espérance du grand avènement ; et si c'est seulement le voisinage de Jérusalem qui suggère à la foule l'idée du triomphe messianique, la parabole des Mines ne combat pas cette illusion ; elle ne la dissiperait que si ceux qui l'entendent étaient capables de pénétrer le mystère qu'y découvre l'évangéliste. Mais dans la pensée de celui-ci, comme la parabole de la Veuve enseigne que le jugement divin ne sera pas indéfiniment retardé, comme celle du Pharisien fait pressentir la réprobation d'Israël, comme la dernière prophétie de la passion annonce la condition préliminaire de toute cette eschatologie, comme la guérison de l'aveugle figure le judéochristianisme, et la conversion de Zachée la naissance de l'hellénochristianisme, la parabole des Mines résume la perspective eschatologique en logeant dans l'absence du Christ, entre sa mort suivie de résurrection et son avènement final, la formation de l'Eglise et la destruction de Jérusalem. L'enchaînement des récits n'existe que dans cette perspective idéale. On peut supposer que l'instruction est donnée surtout pour les disciples ; elle n'a jamais été adressée qu'aux chrétiens.

Tandis que la parabole de Matthieu conserve la forme de comparaison (Mt. xxv, 14), dans Luc le récit se présente plutôt comme une description allégorique du salut. — « Un homme de haute naissance alla en pays lointain pour prendre investiture d'un royaume et revenir ». — Matthieu met simplement en scène un homme qui s'en va pour un certain temps à l'étranger. Le personnage de Luc rappellerait la situation d'Hérode et de ses fils et petits-fils à l'égard de Rome, dont ils tenaient leur autorité ; mais le prince dont il s'agit n'appartient pas à la famille hérodiennne, et ce n'est pas en Italie qu'il va ; il représente directement le Christ lui-même, fils de David et fils de Dieu, quittant ce monde pour aller chercher l'investiture du royaume éternel qui s'établira sur la terre quand le Christ reviendra dans sa gloire. Sa naissance lui donne droit à l'empire qui lui sera confié (cf. 1, 32-33) ; il est appelé à régner sur son propre pays lorsque la Jérusalem céleste se substituera à celle de la terre, et que le royaume de David deviendra le royaume de Dieu.

« Et ayant appelé dix de ses serviteurs, il leur donna dix mines », — une à chacun, — « et il leur dit : « Faites-les valoir en attendant que je vienne ». — Le prince ne dit pas : « pendant mon absence », parce que l'évangéliste a en vue le terme de cette absence, c'est-à-dire la parousie, qui demeure le véritable avènement du Christ et n'est pas un simple retour. L'ordre donné est une addition de l'évan-

¹³ Or, ayant appelé dix de ses serviteurs,
 il leur donna dix mines,
 et il leur dit :
 « Faites-les valoir en attendant que je vienne. »

géliste, à quoi rien ne correspond dans Matthieu ; dans la suite on ne reprochera pas au serviteur négligent d'avoir contrevenu aux instructions reçues ; mais notre auteur a voulu marquer le devoir chrétien. Une disproportion sensible existe entre le rang du personnage et la somme qu'il distribue : l'homme de Matthieu (xxv, 15) avait huit talents (une quarantaine de mille francs) à répartir entre trois serviteurs, notre prince y va par mines et n'a que dix mines pour dix serviteurs ; que la mine en question soit la mine grecque (environ quatre-vingt-dix francs) ou l'ancienne mine hébraïque (environ cent quarante francs), la somme serait chétive pour un roi, et la recommandation de faire valoir un si médiocre capital conviendrait peu à sa dignité. L'auteur n'a pas voulu par là vanter la pauvreté de la première communauté chrétienne ; une mine est donnée à chaque serviteur, parce que la mine est la grâce du christianisme, qui est la même pour tous. Dans Matthieu les talents sont inégalement distribués, selon la capacité des trois serviteurs. Ici les serviteurs sont dix, choisis, à ce qu'il semble, dans un plus grand nombre, qu'ils paraissent représenter, parce que trois serviteurs étaient trop peu pour un roi, surtout pour le Seigneur Christ, qui a comme serviteurs tous les candidats au royaume céleste. Peut-être y a-t-il quelque rapport entre ces dix serviteurs et les dix vierges de Matthieu (xxv, 1). Dans la suite du récit on ne retrouve plus que trois serviteurs, ce qui montre l'artifice de la retouche.

« Or ses concitoyens le haïssaient ». — On néglige de nous dire pourquoi. — « Et ils envoyèrent une députation derrière lui », — auprès de l'autorité suprême, — « pour dire : « Nous ne voulons pas que celui-ci règne sur nous ». — Pas un mot sur l'accueil fait à cette ambassade, on connaît seulement par la suite qu'elle n'a pas empêché le prétendant d'être investi. Mais ce détail est encore emprunté à l'histoire des princes hérodiens : après la mort d'Hérode le Grand, par exemple, les Juifs envoyèrent des députés à Rome pour demander à être administrés directement par l'empire, non par Archélaüs ; et plus tard leurs plaintes provoquèrent la déposition de celui-ci. Des indications si particulières sont d'autant plus remarquables que l'application réelle en est plus détournée ;

- ¹⁴ Mais ses concitoyens le haïssaient,
 et ils envoyèrent ambassade après lui pour dire :
 « Nous ne voulons pas que celui-ci règne sur nous. »
¹⁵ Et advint, quand il rentra investi de la royauté,
 qu'il fit appeler ces serviteurs à qui il avait donné l'argent,
 pour savoir ce que chacun avait fait de profit.

car la protestation méprisante (cf. JN. XIX, 14-15) des citoyens contre le prétendant ne signifie pas autre chose que l'incrédulité des Juifs à la parole et à la mission de Jésus, leur résistance à la prédication apostolique. Cette allégorie vient d'ailleurs en surcharge et bouleverse l'équilibre de la narration, mieux gardé dans Matthieu. Nul besoin cependant d'imaginer (avec Strauss, Ewald, Wellhausen, Harnack), une parabole distincte qui aurait eu pour thème le roi contesté, et que l'évangéliste aurait amalgamée avec celle de l'homme aux talents. Notre auteur était parfaitement capable d'orner lui-même de ses gloses allégoriques (cf. BULTMANN, 123), dérivées par lui de Josèphe, la parabole de l'homme aux talents. Le trait de l'ambassade se trouve remplacer ce que Matthieu (xxv, 16-18) raconte du parti que prennent les serviteurs ; mais le récit primitif pouvait fort bien, comme notre auteur, ne mentionner ces détails que dans la reddition de comptes.

« Et il arriva, quand il revint après avoir reçu le royaume ». — De même qu'Archélaüs obtint malgré les Juifs l'investiture du gouvernement que lui avait destiné son père, le prince de la parabole revient avec le titre et le pouvoir de roi dans son pays ; c'est le Christ dans sa parousie. — « Qu'il fit appeler près de lui ces serviteurs à qui il avait donné l'argent, afin de savoir ce que chacun avait fait de profit ». — Ainsi fait le maître dans Matthieu (xxv, 19). Ici le procédé paraît peu royal ; mais l'idée du compte à rendre était le fond même de la parabole et devait être conservée ; du reste, le roi n'y compromet pas sa dignité, puisqu'il s'agit du jugement dernier.

« Or le premier se présenta, disant : « Seigneur, ta mine a rapporté dix mines ». — Proportion plus forte que dans Matthieu (xxv, 20), où la mise de fonds est seulement doublée. Le serviteur n'en est que plus modeste, et l'on dirait qu'il n'a été pour rien dans le succès ; il ne se flatte pas, comme le serviteur de Matthieu, d'avoir gagné l'argent (cf. xvii, 10). Cette réserve, assez naturelle d'ailleurs, peut venir de source et n'accuser pas d'arrière-pensée théologique. — « Et il lui dit : « Bien, bon serviteur, puisque tu as été fidèle pour très

¹⁶ Le premier se présenta, disant : « Seigneur,
« Ta mine a produit dix mines. »

¹⁷ Et il lui dit :

« Bien, bon serviteur,
puisque pour très peu tu as été fidèle,
tu auras autorité sur dix villes. »

¹⁸ Et le second vint, disant :

« Ta mine, Seigneur
a produit cinq mines. »

¹⁹ Et il dit aussi à celui-là :

« Toi aussi, sois préposé à cinq villes. »

peu, tu auras autorité sur dix villes ». — L'antithèse naturelle demanderait : « Je te confierai beaucoup », comme dans Matthieu (xxv, 21) ; mais la réponse du roi est mise en rapport avec la dignité qu'il vient d'acquérir. Ce moyen de recrutement administratif échappe à toute critique, si l'on considère la pensée de l'évangéliste : le chrétien qui aura bien vécu, amassant des mérites pour le ciel, sera associé à la royauté de Jésus ; il en est qui gouverneront une province du nouvel Israël dans le royaume de Dieu (noter que xvi, 10-12, anticipe l'antithèse de « peu » et « beaucoup », comme elle existait dans le récit primitif).

« Et le second vint, disant : « Ta mine, Seigneur, a produit cinq mines ». — Le second serviteur de Matthieu (xxv, 22) apporte quatre talents au lieu de deux. — « Et il dit aussi à celui-là : « Toi aussi, tu seras préposé à cinq villes ».

« Et l'autre vint ». — On dirait qu'il y a seulement trois serviteurs, et il ne faut pas demander ce qu'ont fait les sept dont on ne parle plus. Comme les trois sont typiques, cette négligence n'a pas d'inconvénient. — « Disant : « Voici ta mine, que j'ai tenue enveloppée dans un linge ». — Façon de parler qui suppose une longue absence du maître, bien que l'évangéliste n'en ait pas fait l'indication expresse (comme Mt. xxv, 19). La mine était roulée dans un linge, sans doute logée dans un coffre, serrée en lieu sûr. Matthieu (xxv, 25) pouvait faire enterrer le talent, qui était beaucoup plus gros. — « Car j'avais peur de toi, parce que tu es homme sévère ». — Epithète (ἀστυχρός) moins forte que le « dur » (σκληρός) de Matthieu (xxv, 24). — « Tu prends ce que tu n'as pas déposé », — réclamant comme tien ce qui ne t'appartient pas. Formule plus nette, mais non plus primitive que Matthieu : « ramassant où tu n'as pas dispersé ». — « Et tu

²⁰ Et l'autre vint disant :

« Seigneur, voici ta mine,
que j'ai mise à part dans un mouchoir ;

²¹ car j'avais peur de toi,

parce que tu es homme sévère,
tu prends ce que tu n'as pas déposé,
et tu moissonnes ce que tu n'as pas semé. »

²² Il lui dit :

« De ta bouche je te juge, méchant serviteur.
Tu savais que je suis homme sévère,
prenant ce que je n'ai pas déposé
et moissonnant ce que je n'ai pas semé !

²³ Et que n'a-tu mis mon argent en banque ?

Et moi, en arrivant, avec intérêts je l'eusse retiré. »

moissonnes ce que tu n'as pas semé ». — L'idée du dépôt, suggérée par le récit même, a été exprimée d'abord, et la critique du serviteur est censée n'atteindre pas le maître, c'est-à-dire le Christ, parce qu'elle est mal fondée.

« Il lui dit : « Par ta bouche je te jugerai », — ou mieux peut-être : « je te juge » (*κρίνω*, au lieu de *κρίνω*). Développement oratoire, qui manque dans Matthieu (xxv, 26). — « Mauvais serviteur ». — Matthieu dit de plus : « et paresseux ». — « Tu savais que je suis homme sévère », etc. « Et pourquoi n'as-tu pas mis mon argent en banque ? Et moi, arrivant, je l'eusse retiré avec intérêt ». — Pour cette partie notable du récit primitif, la correspondance avec Matthieu (xxv, 27) : « Il te fallait donc verser mon argent aux banquiers, et arrivant, j'aurais retiré mon bien avec intérêts », est aussi étroite que significative pour l'identité de source.

« Et il dit aux assistants ». — Notre auteur a pensé devoir nommer ces assistants, parce qu'il a besoin d'eux pour exécuter l'ordre donné par le roi. On peut, si l'on veut, les prendre dans le groupe des serviteurs fidèles ; mais peut-être vaudrait-il mieux les identifier aux anges (cf. ix, 26 ; xii, 8-9 ; et la distinction des serviteurs et des ministres dans Mt. xxii, 10, 13). — « Otez-lui la mine et donnez-la à celui qui a les dix mines ». — Matthieu (xxv, 25) : « dix talents », est exact ; mais notre auteur n'a pas songé que le serviteur aux dix mines en a maintenant onze. Avant d'amener le proverbe que Matthieu (xxv, 29) introduit sans autre préambule, il intercale une remarque des « assistants ». — « Et ils lui dirent : « Seigneur, il a

²⁴ Et aux assistants il dit :

« Otez-lui la mine
et donnez-la à celui qui a les dix mines. »

²⁵ Et ils lui dirent :

« Seigneur, il a dix mines.

²⁶ — Je vous d's qu'à quiconque possède on donnera,
mais, à qui n'a pas, même ce qu'il a sera ôté.

dix mines ». — Cette remarque étant omise dans quelques témoins (D, Ss. Sc. mss. lat.), plusieurs la jugent interpolée. Elle l'est, en effet, par rapport au récit primitif; mais une interpolation du texte évangélique est peu vraisemblable, et l'omission s'explique par l'influence de Matthieu, l'intention de rendre son unité au discours du roi, et peut-être aussi d'effacer en partie la difficulté provenant du chiffre des mines. On dirait que l'évangéliste n'a pas voulu laisser dire de lui-même au roi le motif de sa conduite envers le serviteur zélé, parce qu'il n'a de confidences à faire à personne; mais l'inquiétude des « assistants » fournit au souverain l'occasion de promulguer, avec la majesté du Christ juge, le principe général de la rétribution.

Car c'est évidemment le Christ qui, par la bouche du roi de la parabole, prononce l'assertion solennelle : — « Je vous dis qu'à quiconque possède on donnera ». — Le serviteur zélé finit par représenter le groupe des élus. — « Mais à qui n'a pas on ôtera même ce qu'il a ». — Le serviteur négligent représente le groupe des damnés. Toutefois le groupe des élus se confond plus ou moins dans la perspective avec les Gentils convertis, et le groupe des damnés avec les Juifs incrédules et exterminés. Ce devait être la conclusion du récit dans la source commune, où le maître alléguait cette façon de proverbe en commentaire de sa conduite envers le serviteur zélé. On a pu voir que le même dicton a été reproduit d'après Marc dans le discours des paraboles (VIII, 18).

« Quant à ces miens ennemis, qui ne voulaient pas que je régne sur eux », — ces Juifs qui ont refusé de reconnaître Jésus comme Christ et qui l'ont crucifié, — « amenez-les ici et massacrez-les devant moi ». — La destruction de Jérusalem sera leur châtement. C'est ainsi que Matthieu (XXII, 7) introduit la destruction de Jérusalem dans la parabole du Festin. Cette conclusion est visiblement surajoutée, comme tout ce qui a rapport à la royauté du maître (cf. XVIII, 8 b, où une addition rédactionnelle est introduite de la même façon, par *πλάγ*). D ajoute encore, en surcharge de Lc. 27, Mt. XXV, 30). Moyen-

²⁷ Quant à ces (gens) mes ennemis,
 qui ne voulaient pas que je régnasse sur eux,
 amenez-les ici,
 et massacrez-les devant moi. »

²⁸ Et cela dit, il prit le devant, montant à Jérusalem.

nant cette addition, qui complète les précédentes, la parabole qui, dans sa première adaptation chrétienne, faisait ressortir la proportion que le juge suprême établira entre la récompense et les mérites des individus, se trouve maintenant contenir une vue apocalyptique sur les destinées du peuple juif. Ces gloses ont le même caractère que celles du Festin dans Matthieu ; bien qu'elles puissent, à raison de leur coördination (dans XIX, 12, 14-15 a, 27), offrir un sens complet, elles paraissent avoir été plutôt conçues en paraphrase apocalyptique de la parabole.

On peut imaginer, d'après le rapport de Matthieu et de Luc, une première fable chrétienne ainsi conçue : un homme de condition aisée sans être opulente, s'en allant en voyage, avait confié à ses trois serviteurs, ou à trois de ses serviteurs, huit mines, cinq à l'un, deux à l'autre une au troisième ; revenu au bout d'un certain temps, il trouva que les deux premiers avaient doublé leur petit capital et que l'autre n'avait cherché à rien gagner ; il félicitait les deux premiers, et il reprenait la mine du troisième pour la donner au premier, en vertu de l'adage : « On donne à qui possède ». Mais un tel récit n'est pas dans l'esprit de l'Évangile. Il faut le solliciter légèrement pour lui faire dire (avec JÜLICHER, II, 482-483) que la vie, activité féconde dans l'ordre de la nature, doit l'être aussi dans l'ordre religieux et moral. Cette conception de philosophie abstraite n'a rien de spécifiquement évangélique, et le récit même ne s'adapte pas sans difficulté à la conception évangélique du règne de Dieu. Ni le trait de la mine donnée à celui qui a gagné beaucoup, ni la sentence : « On donne à qui possède, on prend à qui n'a rien », n'y ont d'application naturelle. L'utilisation laborieuse de ces thèmes de sagesse se sera plutôt faite dans la tradition qu'à l'origine du mouvement chrétien.

LXXII. AU MONT DES OLIVIERS

Jésus arrive enfin à Jérusalem. Son départ pour cette ville (IX, 51) sépare les récits galiléens de la relation artificielle du voyage ; on peut dire qu'une troisième partie, celle des récits hiérosolymitains,

- ²⁹ Et quand il approcha de Bethphagé et de Béthanie,
 au mont dit des Oliviers,
 il envoya deux des disciples,
³⁰ disant : « Allez au village en face,
 où, en entrant, vous trouverez ânon attaché,
 qu'aucun homme n'a jamais monté ;
 et l'ayant détaché, amenez-le.
³¹ Et si quelqu'un vous demande : « Pourquoi détachez-vous ? »
 vous direz ainsi : « Le Seigneur en a besoin. »
³² Or, étant partis, les envoyés trouvèrent comme il leur
 [avait dit ;

commence avec le triomphe messianique sur le mont des Oliviers. Mais l'introduction manque un peu de solennité ; ce n'est qu'une formule de transition. — « Et cela dit », — ayant raconté la parabole des Mines pour combattre la persuasion où était son entourage touchant l'imminente manifestation du règne de Dieu, — « il prit le devant, montant à Jérusalem », — Echo inattendu de Marc (x, 32) : « Or ils étaient en route, montant à Jérusalem et Jésus marchait devant eux ». On conçoit que l'évangéliste ait eu cette indication présente à l'esprit, si l'idée qu'il s'est flatté de combattre dans la parabole des Mines était signalée dans la source comme motivant la démarche de Jésus. Mais notre auteur n'entend probablement pas dire, comme Marc, que Jésus marchait devant ses compagnons, mais plutôt qu'il marchait en avant, qu'il continuait sa route vers Jérusalem. Il n'est pas autrement tenu compte de la station chez Zachée.

« Et advint, comme il approchait de Bethphagé et de Béthanie, vers la montagne dite des Oliviers ». — D'après Marc (xi, 1), en omettant la mention de Jérusalem, qui vient d'être faite dans la formule de transition (xix, 28. Dans xxi, 37, Act. 1, 12, notre auteur écrit, ἐλαίῳν, « olivetum », comme Josèphe ; xix, 37, et xxii, 39, il écrit τὸ ἄρον τῶν ἐλαίῳν, comme Marc et Matthieu ; ici l'on doit lire probablement ἐλαίῳν). — « Qu'il envoya deux des disciples », — Marc (xi, 1) : « de ses disciples », — « disant : « Allez au village en face », — Marc (xi, 2) : « en face de vous ». — « En y entrant », — Marc : « et aussitôt entrés », — « vous trouverez un ânon », etc. « Et si quelqu'un vous demande : « Pourquoi détachez-vous ? » — Marc (xi, 3) : « Et si quelqu'un vous dit : « Pourquoi faites-vous cela ? » — « Vous direz ceci : « Parce que

- ³³ et comme ils détachaient l'ânon,
ses maîtres leur dirent ;
« Pourquoi détachez-vous l'ânon ? »
- ³⁴ Et ils dirent : « Parce que le Seigneur en a besoin. »
- ³⁵ Et ils l'amènèrent à Jésus ;
et ayant jeté leurs manteaux sur l'ânon,
ils firent monter Jésus dessus.
- ³⁶ Et à mesure qu'il avançait,
il étendaient leurs manteaux sur le chemin.
- ³⁷ Mais, comme il approchait déjà
de la descente du mont des Oliviers,
toute la troupe des disciples se mirent
tout joyeux à louer Dieu à pleine voix

le Seigneur en a besoin ». — Marc : « Dites : le Seigneur en a besoin, et aussitôt il le renverra ici ».

« Or, étant partis, les envoyés trouvèrent selon qu'il leur avait dit ». — Marc (xi, 4) : « Et ils s'en allèrent et ils trouvèrent l'ânon attaché près d'une porte, dehors, sur la voie publique ». — « Et comme ils détachaient l'ânon, ses maîtres leur dirent : « Pourquoi détachez-vous l'ânon ? » — Marc (xi, 45) : « Et ils le détachèrent. Et quelques-uns de ceux qui étaient là leur dirent : « Que faites-vous à détacher l'ânon ? » — « Et ils dirent : « Parce que le Seigneur en a besoin ». — Marc (xi, 6) : « Et il leur dirent comme avait dit Jésus, et on les laissa » faire.

« Et ils l'amènèrent à Jésus, et ayant jeté leurs manteaux sur l'ânon, ils firent monter Jésus dessus ». — Marc (xi, 7) : « Et ils conduisirent l'ânon à Jésus, le couvrirent de leurs manteaux, et il monta dessus ». — « Et à mesure qu'il avançait, ils étendaient leurs manteaux sur le chemin ». — Ce n'étaient pas les mêmes qui mettaient leurs manteaux sur l'âne et qui les étendaient sur le chemin. Marc (xi, 8) dit : « Et plusieurs étendaient leurs manteaux sur le chemin, et d'autres des branches qu'ils coupaient dans les champs ».

« Et comme il était déjà près d'arriver à la descente du mont des Oliviers ». — Cette apparente précision est propre à notre évangile. Pas n'est besoin d'y supposer une source spéciale, mais l'intention de souligner le lieu de la manifestation, pour faire droit aux prophéties (cf. *Marc*, 318 ; et xxiv, 50 ; *Act.* 1, 12). — « Toute la foule des disciples, transportés de joie, se mirent à louer Dieu à haute voix pour tous les miracles qu'ils avaient vus ». — Interprétation et

pour tous les miracles qu'ils avaient vus, ³⁸ disant :

« *Béni soit celui qui vient, (comme) roi, au nom de Seigneur !*
 Dans le ciel paix, et gloire dans les hauteurs ! »

³⁹ Et certains pharisiens (qui étaient) dans la foule lui dirent :
 « Maître, reprends tes disciples. »

⁴⁰ Et répondant, il dit : « Je vous dis,
 si ceux-ci se taisent, les pierres crieront. »

paraphrase de Marc (xi, 9) : « Et ceux qui marchaient devant et ceux qui suivaient, criaient ». Notre évangéliste a voulu dire pourquoi la foule éclata en acclamations joyeuses (cf. II, 13-14), et le motif est tellement cherché qu'il doit servir une intention particulière. Or cette intention doit être la même qui s'est trahie dans le préambule donné à la parabole des Mines : il ne s'agissait pas de parousie messianique et Jésus lui-même a corrigé sur ce point l'opinion de ses disciples ; les disciples, non seulement les Douze, mais le cercle plus large d'adhérents dont il a été déjà parlé (vi, 17), ne célèbrent pas maintenant la venue du Messie en Jésus, ils louent Dieu rétrospectivement pour tous les miracles accomplis par son envoyé. L'artifice est évident, et la préoccupation de l'évangéliste ne l'est guère moins. L'auteur veut bien qu'on célèbre le Christ, mais non pas qu'on ait l'air d'inaugurer son règne.

Il semble que la même préoccupation ait réagi sur la forme de l'acclamation messianique. — « Disant : « Béni soit celui qui vient, le roi, au nom de Seigneur. » — Les *hosanna* de Marc (xi, 10) sont omis ; on va les trouver remplacés par une doxologie qui rappelle le cantique des anges à la naissance du Christ (II, 14), et qui est sans rapport direct avec la circonstance. Dans les meilleurs témoins, la formule du Psaume (cxviii, 26) : « Béni soit celui qui vient au nom de Seigneur », est surchargée du mot « roi », ou « le roi », soit par allusion à Zacharie (ix, 9), soit par influence de Marc (xi, 10) : « Béni soit le royaume qui vient, de notre père David » ; mais ce roi est celui de la parabole (xix, 12, 15-27) — « Dans le ciel paix, et gloire dans les hauteurs ». — Il s'agit de la paix du ciel, avec regard vers les croyants à qui elle est promise, non précisément d'une réconciliation de la terre avec les cieux par la médiation du Christ ; et la foule qui acclame Jésus est censée s'associer aux louanges que les esprits célestes rendent à Dieu.

C'est d'après certains textes de l'Ancien Testament qu'a été conçu le triomphe messianique sur le mont des Oliviers : Matthieu (xxi, 4-5) et Jean (xii, 14) indiquent le texte de Zacharie (ix, 9) sur lequel a été

⁴¹ Et quand il fut proche, voyant la ville,
il pleura sur elle, ⁴² disant :

construit le récit, qui a été probablement influencé aussi par la prophétie de Jacob (GEN. XLIX, 11) ; le Psaume CXVIII (25-26) a fourni l'acclamation messianique ; la localisation de l'incident doit être également en rapport avec un texte de Zacharie (XIV, 4).

Au lieu de la notice de Marc (XI, 11) sur la première visite de Jésus au temple et son retour à Béthanie, on trouve mention d'un incident particulier qui correspond à ce que Matthieu (XXI, 14-17) raconte de la protestation des prêtres contre l'acclamation faite à Jésus par les enfants dans le temple. — « Et certains des pharisiens de la foule ». — Construction un peu embarrassée (καί τινες τῶν Φαρισαίων ἀπὸ τοῦ ὄχλου) ; mais on ne peut guère supprimer « les pharisiens » (avec Ss.), dont la mention expresse est significative pour le récit, ni « la foule » (avec le ms. *b*), simple spectatrice, à distinguer de « la troupe (πληθος) des disciples, et à laquelle appartiennent les pharisiens dont il s'agit. — « Lui dirent : « Maître, reprends tes disciples ». — L'intervention des pharisiens n'est pas autrement attendue sur le chemin de Béthanie à Jérusalem, quand le Christ s'avance au milieu de la troupe qui l'acclame ; mais le contraste est voulu pour la signification des deux tableaux : la foi et le cantique des disciples, écho du cantique des anges à Bethléem, figurent le triomphe du Christ et la conversion du monde ; la remarque des pharisiens et la réplique de Jésus font ressortir l'incrédulité, la jalousie et l'impuissance du judaïsme devant le succès chrétien. — « Et répondant, il dit : « Si ceux-ci se taisent, les pierres crieront ». — On pourrait songer aux « pierres dont Dieu peut faire des enfants d'Abraham » (III, 7) ; mais il y a plutôt emploi de locutions proverbiales (cf. HAB. II, 11). Fiction conçue dans la tradition chrétienne, plus sobre, mais pas plus sûre que celle de Matthieu, et qui, si elle n'en est pas dépendante, procède de la même intention.

LXXIII. LE SORT DE JÉRUSALEM

L'intervention des pharisiens est censée se produire lorsque Jésus est encore assez loin de Jérusalem, en sorte que, dès Béthanie, une assistance simplement curieuse paraît se joindre à la troupe enthousiaste qui accompagne le Christ ; un autre trait, plus touchant, est rapporté au moment où Jésus, s'approchant de plus en plus, découvre la ville entière ; et comme la protestation des pharisiens rend témoi-

« Que ne reconnais-tu en ce jour,
 toi aussi, ce qui est pour paix;
 Mais, maintenant cela est caché à tes yeux.

⁴³ Car viendront des jours sur toi
 où tes ennemis t'environneront de tranchées,
 t'investiront, te resserreront de toutes parts;

⁴⁴ et il te briseront contre terre ainsi que *tes enfants*, en toi,
 et ils ne laisseront pas pierre sur pierre en toi,
 parce que tu n'as pas reconnu le temps où tu étais visitée. »

gnage de l'incrédulité juive, la douloureuse prédiction du Christ sur Jérusalem montre que le judaïsme a mérité la condamnation dont il a été frappé en l'an 70. Dans la pensée de l'évangéliste la protestation des pharisiens correspond à celle que les sujets ont faite contre l'avènement de leur roi dans la parabole des Mines, et la prédiction que Jésus va énoncer fait pendant à ce qu'on lit dans la parabole touchant l'extermination des rebelles. C'est aussi bien ce que notre auteur a jugé bon de substituer à l'histoire du figuier desséché dans Marc (XI, 12-14, 20-21).

« Et quand il fut proche, voyant la ville, il pleura sur elle ». — Le Christ de notre évangile est beaucoup plus sensible que celui de Marc; il l'est ici plus que dans les paraboles de la Veuve (xviii, 7-8) et des Mines (xix, 27), parce que c'est le rédacteur qui le fait parler (cf. xxiii, 27-31). — « Disant : « Si tu reconnaissais en ce jour, toi aussi, ce qui est pour paix ! » — Variantes: « du moins (*καί γέ*) en ce jour ». Mais il n'y a peut-être pas tant lieu d'insister sur « ce jour », et l'auteur pourrait bien opposer Jérusalem incrédule, à la troupe croyante, figure de l'Eglise, qui reconnaît où est le salut (BS ont *καί σὺ*, après « en ce jour », et n'ont pas *καί γέ* avant). Expression d'un vœu qui est censé ne devoir pas ou plutôt ne pouvoir se réaliser, on pourrait dire un regret de ce que le souhait se soit trouvé irréalisable. Un jour de grâce était donné à Jérusalem, dont elle n'a pas profité plus que Capharnaüm, Chorazin et Bethsaïde. En réalité, la perspective du discours est celle de la ruine accomplie. L'emploi du mot « paix » pour désigner le salut se justifie suffisamment par le contexte, et il n'est pas autrement indiqué de voir là (avec KLOSTERMANN, 555), une allusion à l'étymologie de Jérusalem (*visio pacis*).

« Mais maintenant cela est caché à tes yeux ». — L'aveuglement de Jérusalem entre dans les plans de la Providence; elle ne veut pas voir, et Dieu lui cache où est le salut. — « Car viendront des jours sur

- ⁴⁵ Et étant entré dans le temple,
il se mit à chasser les vendeurs,
⁴⁶ leur disant : « Il est écrit :
« *Et ma maison sera maison de prière* » ;
mais vous en avez fait *caverne de voleurs*. »

toi où tes ennemis t'environneront de tranchées, t'investiront, te serrent de toutes parts ». — C'est la description d'un siège, et d'après Isaïe (xxix, 3) ; mais l'auteur connaît le siège de Jérusalem par les Romains, et il connaît aussi la destruction de la ville. — « Et ils te renverseront par terre ». — Autre réminiscence d'Isaïe (xxix, 4). — « Ainsi que tes enfants en toi », — c'est-à-dire tes habitants (xiii, 34), mais assimilés aux enfants massacrés dans le sac d'une ville (cf. II Rois, viii, 12 ; Os. x, 14 ; xiv, 1 ; Ps. cxxxvii, 9). L'incohérence de la description provient du conflit des réminiscences bibliques (impliquées dans ἐδαφισῶσιν, Is. xxvi, 5 ; xxix, 4, pour la ville renversée ; Ps. cxxxvii, 9 ; Os. x, 14, etc., pour les enfants écrasés). — « Et ils ne laisseront pas pierre sur pierre en toi ». — Ce trait vient plutôt de Marc (xiii, 2). — « Parce que tu n'as pas reconnu le temps où tu étais visitée ». — Jérusalem a méconnu le temps où Dieu la visitait par son Christ dans la miséricorde (i, 68, 78) ; il la visitera, il l'a visitée de nouveau pour le châtement

Ainsi ce petit morceau sentimental a été conçu à distance par un homme versé dans la connaissance des Ecritures et des sentences antérieurement attribuées à Jésus, et ce pieux romancier n'a eu nullement besoin de calculer et de doser ses emprunts ; des réminiscences lui sont venues en rapport avec la situation donnée par les récits antérieurs et imaginés par lui. Il ne lui a pas fallu plus de recherches pour construire la grande scène de prédication à Nazareth et la vocation des disciples par la pêche miraculeuse. L'hypothèse d'une source relativement ancienne et même araméenne (BULTMANN, 74) ne paraît aucunement s'imposer, et elle ne pourrait se recommander qu'à ceux qui croiraient notre évangéliste incapable d'écrire quatre lignes de sa propre initiative.

LXXIV. LES VENDEURS DU TEMPLE

Ce ne doit pas être uniquement pour des motifs d'ordre symbolique ou littéraire que l'expulsion des vendeurs du temple suit immédiatement dans Luc le triomphe sur le mont des Oliviers, mais d'abord parce que tel était l'enchaînement des récits dans la rela-

⁴⁷ Et il était à enseigner chaque jour dans le temple ;
et les grands-prêtres et les scribes cherchaient à le perdre,
ainsi que les principaux du peuple ;

tion qui est à la base de Marc (cf. *Marc*, 320). On peut croire que Luc se conformait à cette source et que le rédacteur de notre évangile a suivi Luc. Le récit de l'expulsion paraît abrégé relativement à celui de Marc ; encore ne saurait-on dire si c'est aussi par influence de la source ou par l'omission délibérée de détails qui n'avaient pas d'intérêt pour l'auteur. Mais, en parlant seulement des vendeurs, notre texte devient trop bref ; car un lecteur non averti ne sait pas de quels vendeurs il s'agit. Un document hiérosolymitain, destiné à des lecteurs qui connaissaient le temple et l'organisation de son marché pouvait être aussi peu explicite, à moins, ce qui est très vraisemblable, que le récit primitif n'ait pas été fondé sur un souvenir réel, mais sur les textes de Zacharie (xiv, 20) et de Malachie (iii, 1), que très probablement il vise (voir *Marc*, 324).

« Et étant entré dans le temple, il se mit à chasser les vendeurs ». — Un incident miraculeux, qui accomplit une prophétie, fait suite à une prédiction personnelle. Le lien de ces choses est logique plus que réel. Et passant sur tous les détails de Marc (xi, 15-16), l'auteur amène tout de suite la parole de conclusion. — « Leur disant ». — Ces vendeurs représentent les Juifs, et la réprobation qui les atteint est la condamnation du judaïsme, de son temple, et du culte frelaté qu'il y pratique. — « Il est écrit : « Et ma maison sera une maison de prière. ». — Marc (xi, 17) ajoute, conformément à Isaïe (lvi, 7) : « pour toutes les nations ». Notre récit, aussi bien que Matthieu (xxi, 13), l'omet, sans doute en considérant que le temple, maintenant détruit, n'a jamais guère été et ne deviendra jamais une maison de prière pour les Gentils. — « Mais vous en avez fait une caverne de voleurs ». — Rien de plus ; et l'on dirait que le fait passe inaperçu, comme s'il n'avait qu'une portée idéale.

La notice générale qui vient ensuite est fondée sur Marc (xi, 18) ; elle sera répétée en forme plus complète et meilleure à la fin des récits hiérosolymitains. — « Et il était à enseigner chaque jour ». — Le nombre de jours n'est pas et ne sera pas indiqué ; il y sera fait de même plus loin (xxii, 53) une allusion globale. On dirait que le rédacteur de cette notice s'est délibérément abstenu de marquer la succession des jours, sans doute parce que Luc ne l'avait pas indiquée et que le document fondamental de Marc n'avait pas réparti en journées distinctes les faits hiérosolymitains antérieurs à la passion. — « Dans

⁴⁸ et ils ne trouvaient pas moyen de rien faire,
parce que tout le peuple était suspendu à l'écouter.

le temple ». — On ne dit pas où Jésus passe la nuit, cette indication étant réservée pour la notice finale (xxi, 37). — « Et les grands prêtres et les scribes cherchaient à le perdre ». — Ceci vient de Marc (*loc. cit.*); mais notre évangéliste y ajoute comme par surcharge: — « ainsi que les principaux du peuple », — ceux qu'il appellera bientôt (xx, 1) « les anciens » (d'après Mc. xi, 27). — « Et ils ne trouvaient pas moyen de rien faire ». — Eclaircissement de Marc: « car ils avaient peur de lui ». — « Parce que tout le peuple était suspendu à l'écouter ». — Marc: « parce que tout le peuple était ravi de son enseignement ».

Il y a quelque contradiction dans notre évangile entre ce qui est dit maintenant de la faveur trouvée par Jésus auprès du peuple, et ce que le Christ a dit plus haut touchant l'incrédulité qu'il va rencontrer dans la capitale du judaïsme et qui paraît universelle. C'est que le discours apprécie de loin, en connaissance des événements de l'an 70, les résultats du ministère hiérosolymitain, tandis que la présente notice fait écho à la tradition de Marc, tradition qui peut être fondée dans une certaine mesure sur la réalité, mais que les évangélistes font valoir dans un intérêt apologétique. Il leur plaît, et il plaît spécialement au rédacteur du troisième évangile et des Actes, de faire entendre que la mort du Christ et l'incrédulité finale des Juifs sont dues aux chefs religieux de la nation. Dans l'ensemble cette notice paraît anticipée; car on ne voit pas encore maintenant comment l'enseignement de Jésus peut causer si grande inquiétude au sanhédrin et trouver si grande faveur auprès du peuple.

LXXV. LA QUESTION DES PRÊTRES

Dans notre évangile la question des grands-prêtres et autres membres du sanhédrin n'a aucun rapport avec l'expulsion des vendeurs. Peut-être l'anecdote a-t-elle été conçue d'abord pour elle-même et sans rapport avec un incident spécial du ministère hiérosolymitain; elle manque passablement de vraisemblance; mais on y peut entrevoir une fois de plus le lien qui a existé originairement entre les deux sectes, baptiste et chrétienne, l'avantage que l'apologétique chrétienne tâchait d'en tirer, et la subtilité toute rabbinique qui caractérisait les débuts de cette apologétique; il semblerait qu'on veuille ici arguer de la tolérance accordée à la secte

^{xx} Et, advint, un jour,
 comme il enseignait le peuple dans le temple et annonçait
 [évangile,
 que survinrent les grands-prêtres et les scribes avec les
 [anciens,

² et ils dirent, s'adressant à lui :

« Dis-nous par quelle autorité tu fais cela,
 ou qui est celui qui t'a donné cette autorité ? »

baptiste par les Juifs, contre l'intolérance témoignée par les mêmes Juifs à l'égard des chrétiens (cf. BULTMANN, 9, 100) ; ces propos ont dû figurer d'abord parmi les sentences concernant Jean-Baptiste (dont le bloc principal se trouve VII, 18-35 ; MT. XI, 2-19).

« Et il advint, l'un des jours » — dont il vient d'être parlé (XIX, 47), — « comme il enseignait le peuple dans le temple et annonçait la bonne nouvelle ». — Cette mise en scène appartient à notre auteur, mais elle peut s'expliquer en paraphrase de Marc (XI, 27) ; « comme il se promenait dans le temple » ; car Jésus n'est pas censé marcher seul dans le temple, mais enseigner en marchant. Notre auteur a tourné son préambule de telle sorte que la question des prêtres se rapporte, non à l'initiative que Jésus a prise d'expulser les vendeurs, ni précisément à la liberté qu'il prend d'enseigner dans le temple, mais à l'autorité qu'il s'attribue pour enseigner ce qu'il enseigne, à savoir « l'évangile » du royaume (remarquer l'explication καὶ εὐαγγελιζομένῳ). — « Qu'arrivèrent les grands prêtres et les scribes avec les anciens ». — Marc : « Les grands prêtres, les scribes et les anciens s'approchèrent de lui ». — « Et dirent, s'adressant à lui : « Dis-nous par quelle autorité tu fais cela ». — Marc (XI, 28) : « Et ils lui dirent : « Par quelle autorité fais-tu cela ? » — « Ou qui est celui qui t'a donné ce pouvoir ? » — Marc : « Ou qui t'a donné le pouvoir de le faire ? »

« Mais, répondant, il leur dit : « Je vous demanderai, moi aussi, une chose, et dites-moi. » — Marc (XI, 29) : « Je vous demanderai une seule chose. Répondez-moi, et je vous dirai par quelle autorité je fais cela ». Dans notre évangile, Jésus ne promet pas de répondre si les autres parlent d'abord ; il leur demande de s'expliquer sur une autre question ; la forme d'argumentation rabbinique, bien gardée dans Marc, aura été ainsi corrigée dans Luc, pour que Jésus n'eût pas l'air de converser d'égal à égal avec les docteurs juifs. — « Le baptême de Jean était-il du ciel ou des hommes ? » —

³ Mais, répondant, il leur dit :

« Je vous demanderai, moi aussi, une chose ;
et dites-moi : ⁴ « Le baptême de Jean,
était-il du ciel ou des hommes ? »

⁵ Or ils raisonnèrent entre eux, disant ;

« Si nous disons : « Du ciel »,
il dira : « Pourquoi n'avez-vous pas cru en lui ? »

⁶ Mais si nous disons : « Des hommes »,
le peuple entier nous lapidera ;
car il est persuadé que Jean était prophète. »

⁷ Et ils répondirent qu'ils ne savaient pas d'où (il était).

⁸ Et Jésus leur dit :

« Moi non plus je ne vous dirai pas
par quelle autorité je fais cela. »

⁹ Et il se mit à dire au peuple cette parabole :

« Un homme planta vigne,
il la loua à des vigneronns,
et il s'en alla du pays pour un long temps.

Marc (xi, 30) : « Le baptême de Jean, etc. ? Répondez-moi ». — « Or ils raisonnèrent » etc. « Mais si nous disons : « Des hommes », tout le peuple nous lapidera, car il est persuadé que Jean était prophète. » — Marc (vi, 32) : « Mais si nous disons : « Des hommes... » Ils craignaient le peuple, parce que tous regardaient Jean comme étant réellement prophète ». — « Et ils répondirent qu'ils ne savaient pas d'où ». — Marc (xi, 33) : « Et répondant, ils dirent à Jésus : « Nous ne savons pas ». — « Et Jésus leur dit : « Moi non plus » etc.

S'il n'est pas très naturel que le sanhédrin vienne discuter avec le novateur galiléen dans la cour du temple, il ne l'est guère plus qu'il renonce à son enquête devant la fin de non-recevoir qu'ose lui opposer l'individu interrogé. Mais ce préambule invraisemblable du ministère hiérosolymitain est assez logiquement placé, puisque, le sanhédrin se trouvant paralysé par une réponse habile, Jésus va pouvoir librement prêcher jusqu'au moment où les autorités juives, toujours impuissantes et sans courage, auront trouvé le moyen de le prendre par ruse. C'est donc toute la perspective du ministère hiérosolymitain qui est artificielle, et non seulement ce point de départ.

- ¹⁰ Et en saison il envoya vers les vigneronns un serviteur pour qu'ils lui donnassent du fruit de la vigne ; mais les vigneronns, après l'avoir battu, le renvoyèrent à vide.
- ¹¹ Et derechef il envoya un autre serviteur ; mais eux, l'ayant aussi battu et outragé, le renvoyèrent à vide.

LXXVI. LES VIGNERONS MEURTRIERS

La parabole des Vignerons meurtriers est donnée d'après Marc (xii, 1-11), avec de légères variantes. — « Or il se mit à dire au peuple cette parabole ». — Marc (xii, 1) : « Et il se mit à leur parler en paraboles ». Notre auteur fait adresser la parabole au peuple, bien qu'il suppose présents les membres du sanhédrin ; il aura pensé sans doute que Jésus, qui vient d'opposer un refus net à leur question, ne leur a pas aussitôt adressé un discours. Du reste, la prétendue parabole, qui est une façon d'apocalypse, où sont présupposées la mort de Jésus, l'évangélisation des païens, la ruine du peuple juif, paraît avoir occupé d'abord la place qui est attribuée au discours apocalyptique dans les rédactions canoniques des trois premiers évangiles (voir *Marc*, 342-345). Le récit allégorique est complet sans la citation biblique au moyen de laquelle on l'a commenté, faisant du récit et de la citation un discours de Jésus ; récit et application de texte sont œuvre de prophètes chrétiens et produit de la tradition chrétienne (cf. BULTMANN, 110, 125) ; le tout sert à définir la situation de Jésus à l'égard des Juifs, spécialement du judaïsme officiel, qui a causé sa mort.

« Un homme planta une vigne, la loua à des vigneronns ». — Omission des détails, empruntés par Marc (xii, 1) à Isaïe (v, 1-2), touchant la clôture, la cuve, la tour, dont la vigne a été pourvue. — « Et il s'en alla en pays étranger pour un long temps ». — Marc sous-entend ce long temps de l'absence. La vigne est Israël, mais elle est aussi et surtout la religion instituée par Dieu et remise en garde aux Israélites ; la plantation de la vigne est l'établissement du peuple et son organisation légale ; Dieu y a pourvu en personne, et depuis il a surveillé de loin son œuvre ; c'est pourquoi notre auteur signale expressément la longueur d'une absence qui, de soi, est un trait peu divin.

« Et en saison il envoya vers les vigneronns un serviteur, pour qu'ils lui donnassent du fruit de la vigne ». — Marc (xii, 2) : « Et il

- ¹² Et il en envoya encore un troisième ;
 mais eux, après l'avoir aussi blessé, le chassèrent.
¹³ Or le maître de la vigne dit : » Que ferai-je ?
 J'enverrai mon fils bien-aimé ;
 peut-être auront-ils pour lui des égards ? »
- ¹⁴ Mais, le voyant, les vigneronns délibérèrent entre eux, disant :
 « C'est l'héritier ; tuons-le,
 pour qu'à nous soit l'héritage. »
- ¹⁵ Et l'ayant jeté hors de la vigne, ils le tuèrent.
 Que leur fera donc le maître de la vigne ?

envoya vers les vigneronns en la saison un serviteur, pour recevoir des vigneronns part des fruits de la vigne. — « Mais les vigneronns, après l'avoir battu, le renvoyèrent à vide ». — Marc (xii, 3) : « Et s'étant saisis de lui, ils le battirent et le renvoyèrent à vide ». — « Et il envoya encore un autre serviteur ; mais eux, ayant aussi battu et outragé celui-là, le renvoyèrent à vide ». — Marc (xii, 4) : « Et derechef il envoya vers eux un autre serviteur, et ils le frappèrent à la tête et l'outragèrent ». — « Et il en envoya encore un troisième ; mais eux, après avoir aussi blessé celui-là, le chassèrent ». — Marc (xii, 5) : « Et il en envoya un troisième, et ils le tuèrent ; et plusieurs encore, dont ils battirent les uns et tuèrent les autres ». Notre évangéliste s'entient à l'envoi de trois serviteurs, et il gradue les mauvais traitements de façon à réserver la mort pour le fils du propriétaire ; il aura pensé que les trois serviteurs représentaient suffisamment les prophètes, et il a voulu équilibrer plus exactement la mise en scène ; il a dû abrégé Marc en le corrigeant.

« Or le maître de la vigne dit : « Que ferai-je ? J'enverrai mon fils bien-aimé », — façon de parler qui implique l'unicité du fils en question, — « peut-être auront-ils des égards pour lui ». — Marc (xii, 6) : « Il avait encore un fils qu'il aimait ; il l'envoya le dernier vers eux, disant : « Ils auront des égards pour mon fils ». Notre auteur dramatisé cette partie du récit en introduisant la résolution du père dans le monologue préliminaire à l'envoi du fils. L'interrogation : « Que ferai-je ? » est peu digne du Père éternel, mais c'est forme de discours assez fréquente dans les monologues du troisième évangile. Une sorte de compensation résulte du « peut-être » qui est inséré dans l'assertion : « Ils auront des égards pour mon fils. » Il ne faut pas que le père-Dieu ait l'air d'avoir été surpris par l'événement. Le « peut-être », il est vrai, n'ajoute qu'une prévision éventuelle, mais on ne

¹⁶ Il viendra et fera périr ces vigneronns,
et il donnera la vigne à d'autres. »

Ce qu'entendant, ils dirent : « A Dieu ne plaise ! »

pouvait aller plus loin sans rendre odieux ce père qui aurait envoyé délibérément son fils à la mort. Il ya même déjà quelque chose de choquant dans la prévision d'un manque d'égards qui, vu les antécédents, est un danger sérieux pour l'existence du fils. Dans Marc et dans Matthieu, le père semble dépourvu de toute prudence ; dans Luc, il est plus avisé, mais il n'en apparaît que moins soucieux du péril que va courir son fils unique.

« Mais, l'ayant vu, les vigneronns délibérèrent entre eux, disant : « C'est l'héritier. Tuons-le, pour qu'à nous vienne l'héritage ». — Marc (XII, 7) : « Mais ces vigneronns se dirent entre eux : « C'est l'héritier. Allons, tuons-le, et l'héritage sera pour nous ». La folie de ces vigneronns atteint ici au comble ; mais il faut regarder le sens de l'allégorie. Israël est censé avoir tué le Fils de Dieu pour s'assurer la possession perpétuelle de la vigne : si les Juifs pensaient se rendre ainsi héritiers, c'est une pure insanité qu'on leur prête, et tel est le sens apparent du texte ; mais, le Fils étant le Seigneur Jésus et le Sauveur des hommes, il est possible que la préoccupation des vigneronns soit d'assurer l'héritage à eux seuls, au fond, de prévenir toute participation des païens au salut, l'effet de leur crime devant être, au contraire, la transmission de l'héritage aux païens à l'exclusion des Juifs. Le trait serait d'ailleurs dépourvu de toute signification intelligible en tant que sentiment des chefs du judaïsme à l'égard de Jésus. — « Et l'ayant jeté hors de la vigne, ils le tuèrent ». — Marc (XII, 8) : « Et s'étant saisis de lui, ils le tuèrent et le jetèrent hors de la vigne ». Marc fait tuer le fils dans la vigne et jeter le cadavre dehors ; notre auteur, comme Matthieu (XXI, 39), fait traîner le fils hors de la vigne avant qu'on le tue, parce que Jésus a été crucifié hors de Jérusalem (cf. HÉBR. XIII, 12). La variante à l'égard de Marc peut avoir été acceptée, non conçue d'abord, par l'évangéliste lui-même, puisqu'elle est aussi dans Matthieu. Ce doit être le développement même de la légende évangélique qui l'aura provoquée, l'allégorie primitive ayant été construite, sinon sans aucun égard aux circonstances réelles de la mort et de la sépulture de Jésus, tout au moins dans un temps où le schéma traditionnel de la passion, de la sépulture et de la résurrection n'était pas encore arrêté dans ses lignes principales.

« Que leur fera donc le maître de la vigne ? Il viendra et fera périr ces vigneronns, et il donnera la vigne à d'autres » : — Pour le relief de

¹⁷ Mais lui, les regardant, dit :

« Que signifie donc cette Ecriture :

« *La pierre qu'ont rejetée les constructeurs, c'est elle qui est devenue pierre d'angle* » ?

¹⁸ Quiconque tombera sur cette pierre sera brisé ; celui sur qui elle tombera, elle l'écrasera. »

¹⁹ Et les scribes et les grands-prêtres cherchèrent à mettre les mains sur lui à l'heure même, et ils craignirent le peuple ;

car ils avaient compris qu'il avait dit pour eux cette parabole.

cette substitution, qui est celle des Gentils aux Juifs dans la possession du salut, notre évangéliste, au lieu d'amener tout de suite, comme Marc, le texte de psaume qui sert de conclusion à la parabole, intercale une protestation des auditeurs. — « Or, ayant entendu cela, ils dirent : « A Dieu ne plaise ! » — Les Juifs protestent contre la condamnation des premiers vignérons, comme s'ils comprenaient qu'il s'agit d'eux. Il est incroyable que l'évangéliste ait voulu seulement leur faire témoigner de l'effroi devant la conclusion du récit, s'ils ne se sentent pas eux-mêmes en cause. On dira tout à l'heure qu'ils ont compris la parabole, et rien ne fait supposer que la citation prophétique seulement leur en aura donné l'intelligence. Notre auteur aura trouvé que le rapport de la citation avec le récit parabolique n'était pas suffisamment indiqué dans Marc, et par un de ces artifices de dialogue qui lui sont familiers, il fait faire aux auditeurs une protestation qui attire directement sur leurs têtes la prophétie redoutable (Ss. lit ici : « Et entendant cela, ils comprirent qu'il avait dit pour eux cette parabole », et omet l'indication à la fin du v. 19).

« Mais lui, les regardant ». — Non d'un œil irrité, car la protestation n'a rien d'offensant pour lui, mais pas non plus d'un œil bienveillant, puisqu'il va confirmer la prophétie ; le regard direct doit être ici pour soutenir la parole, et la lancer, pour ainsi dire à bout portant, sur ceux que concerne la malédiction. — « Dit : « Que signifie donc cette Ecriture ? » — Marc (XII, 10) : « N'avez-vous pas lu cette Ecriture ? » Notre auteur retient seulement la première partie de la citation du Psaume (CXVIII, 22) : — « La pierre qu'ont rejetée les constructeurs, c'est elle qui est devenue pierre d'angle ». — Et la seconde partie de la citation dans Marc (XII, 11) fait ici place à une sorte de glose, synthèse artificielle de passages bibliques (Is. VIII, 14-15 ; XXVIII, 13 ; DAN. II, 35), où l'image de la pierre sur laquelle on trébuche, et celle de la pierre

²⁰ Et se mettant au guet, ils envoyèrent (gens) apostés, qui feignaient d'être justes, pour qu'ils le surprissent en parole, afin de le livrer au pouvoir et à l'autorité du gouverneur.

qui brise ce qu'elle atteint, viennent compléter l'image de la pierre d'angle (cf. I PIER. II, 7-8). — « Quiconque tombera sur cette pierre sera brisé : celui sur qui elle tombera elle l'écrasera ». — L'évangéliste aura trouvé toute faite dans quelque recueil cette combinaison de textes sur le Christ-pierre, et la menace contenue dans cette finale, comme celle qui se lit en termes exprès dans Matthieu (xxi, 43), sert à expliquer l'impression fâcheuse que produit sur les membres du sanhédrin la parabole des Vignerons. Il est signifié au peuple et à ses chefs que le Fils de Dieu par eux tué devient la pierre d'angle d'un édifice nouveau où ils n'auront point accès, l'image de l'édifice se substituant à celle de la vigne ; et cette même pierre devient celle à laquelle trébuchent, sous laquelle sont écrasés les ennemis de Dieu, les Juifs, meurtriers du fils que le maître de la vigne leur avait envoyé, et qu'il a exterminés pour ce fait.

« Et les scribes et les grands-prêtres eurent envie de mettre la main sur lui à l'heure même ». — Marc (xii, 12) : « Et ils avaient envie de s'emparer de lui ». — « Et ils craignirent le peuple ». — Marc : « la foule ». — « Car ils avaient compris qu'il avait dit pour eux cette parabole » — Et notre auteur laisse tomber le trait final de Marc : « Et le laissant, ils s'en allèrent », dont quelques témoins (D. mss. lat.) gardent cependant trace au commencement du récit suivant (sur la signification première de cette notice, conclusion invraisemblable d'un invraisemblable discours, voir *Marc*, 344).

LXXVII. LE TRIBUT DE CÉSAR

« Et s'étant mis au guet ». — Début suspect et qui fait double emploi avec la fin de la phrase (παράτηρήσαντες, ici, demanderait un complément ; cf. KLOSTERMANN, 559). La leçon des témoins précités (ἀποχωρήσαντες) : « Et s'étant éloignés », est plus naturelle, et elle peut sembler indispensable, vu que, si les membres du sanhédrin sont restés sur place, ils n'ont pas besoin d'envoyer personne pour questionner Jésus. — « Ils envoyèrent des gens apostés qui feignaient d'être justes ». — Marc (xii, 13) : « Et ils lui envoyèrent quelques-uns des pharisiens et des hérوديens ». — Notre évangile laisse tomber cette mention des

- ²¹ Et ils l'interrogèrent, disant : « Maître, nous savons qu'en droiture tu parles et enseignes, et que tu ne fais pas acception de personne, mais que selon vérité tu enseignes la voie de Dieu :
- ²² nous est-il permis de donner le tribut à César ou non ? »
- ²³ Mais, ayant remarqué leur fourbe, il leur dit :
« Montrez-moi un denier.
- ²⁴ De qui porte-t-il image et inscription ? »
Et ils dirent : « De César. »

hérodiens (comme il a laissé tomber celle de Mc. III, 6), et au lieu de désigner les pharisiens par leur nom de secte, il se sert de la paraphrase déjà employée (XVIII, 9) dans le préambule de la parabole du Pharisien et du publicain. On dirait que les lecteurs sont supposés ne pas s'intéresser aux divisions intérieures du judaïsme au temps de Jésus et les connaître mal. — « Afin de le surprendre en paroles ». — C'est ce que dit Marc, mais notre auteur ajoute, pour marquer l'importance de la question, et trahissant ainsi celle que lui-même y attache : — « pour le livrer à l'autorité et au pouvoir du gouverneur ». — « L'autorité » (ἀρχή), qualité de chef, doit être celle du gouverneur, aussi bien que « la puissance » (ἐξουσία), exercice de gouvernement, le sanhédrin n'ayant pas à intervenir dans l'affaire du tribut; d'ailleurs ce sont les membres du sanhédrin qui envoient les émissaires dont il s'agit, et l'auteur n'entend pas signifier qu'ils veuillent livrer Jésus à leur propre tribunal.

« Et ils l'interrogèrent, disant : « Maître, nous savons que tu parles et enseignes en droiture ». — Marc (XII, 14) : « Et venant, ils lui dirent : « Maître, nous savons que tu es sincère, et que tu ne tiens compte de qui que ce soit ». — « Et que tu ne fais pas acception de personnes ». — On a proposé de traduire (LAGRANGE, 513) : « et que tu ne joues pas un rôle » ; mais il n'est pas probable que l'auteur ait retenu cette formule biblique en y attachant un autre sens que Marc (dans les passages d'Épictète cités par Lagrange, c'est ἀναλαμβάνειν, et non λαμβάνειν, qui est employé avec πρόσωπον, dans le sens de « prendre un masque »). — « Mais que selon la vérité tu enseignes la voie de Dieu ». — Marc : « Car tu ne fais pas acception » etc. — « Nous est-il permis de payer le tribut à César, ou non ? » — Marc ajoute : « Le paierons-nous, ou bien ne le paierons-nous pas ? »

« Mais, ayant compris leur ruse, il leur dit ». — Marc (XII, 15) : « Mais lui, sachant leur hypocrisie, leur dit ». — « Montrez-moi un

²⁵ Et il leur dit :

« Rendez donc ce qui est de César à César,
et ce qui est de Dieu à Dieu. »

²⁶ Et ils ne purent le surprendre en parole devant le peuple,
et tout étonnés de sa réponse, ils se turent.

²⁷ Or, s'étant approchés, quelques-uns des sadducéens,
ceux qui contestent que résurrection il y ait,

denier ». — Marc : « Pourquoi m'éprouvez-vous ? Apportez-moi un denier pour que je voie » — « De qui porte-t-il image et inscription ? » — Notre auteur ne s'arrête pas aux détails de Marc (XII, 16) : « Et ils en apportèrent un. Et il leur dit : « De qui est cette image avec l'inscription ? » Au point de vue de la vraisemblance ces détails ne sont pas superflus, les questionneurs n'étant pas censés avoir sur eux de cette monnaie profane. — « Or ils dirent : « De César ».

« Et il leur dit : « Rendez donc ce qui est de César » etc. « Et ils ne purent lui surprendre aucune parole devant le peuple ». — Notre auteur tient à le constater en termes exprès, visiblement préoccupé de montrer que Jésus a été irréprochable sur cette question du tribut, qui est d'actualité pour les chrétiens. En se montrant contribuables exacts, ils ne font qu'appliquer une leçon de leur maître. — « Et tout étonnés de sa réponse, ils se turent ». — Marc (XII, 17) : « Et ils furent tout étonnés de lui ».

L'anecdote du tribut tend à justifier le Christ d'avoir été en rébellion contre l'autorité romaine, et sans doute a-t-elle été conçue à cet effet, pour empêcher qu'on ne solidarisât les chrétiens avec les zétotes juifs, révoltés contre la domination impériale. Il n'est point du tout certain que Jésus et ses premiers sectateurs aient considéré si favorablement l'autorité de César, mais on comprit d'assez bonne heure la nécessité de ce ralliement, bien qu'il ait comporté des exceptions, témoin l'Apocalypse johannique.

LXXVIII. LA RÉSURRECTION DES MORTS

Comme la question du tribut était censée posée par les pharisiens, celle de la résurrection est posée par les sadducéens, qui ne croient pas à cette doctrine professée par le christianisme comme par le judaïsme pharisaïque : évidemment l'intention des rédacteurs évangéliques a été de montrer Jésus aux prises avec les principales sectes juives de l'époque, et, pour les sadducéens, on n'avait que l'article de

l'interrogèrent, ²⁸ disant :
 « Maître, Moïse nous a prescrit
 que, si un frère meurt ayant femme,
 et qu'il soit sans enfant,
 son frère prenne la femme
 et suscite postérité à son frère.

²⁹ Il était donc sept frères :
 et le premier, ayant pris femme, est mort sans enfant ;
³⁰ et le deuxième, ³¹ puis le troisième l'ont prise,
 et ainsi de suite les sept n'ont pas laissé d'enfants et sont
 [morts ;
³² enfin la femme aussi est morte.

la résurrection ; rien d'ailleurs n'est plus disparate que cette question et celle du tribut, d'autant que le point de la résurrection est traité en dispute d'école, et que tout le morceau, objection et réponse, pourrait avoir été emprunté tel quel à la casuistique juive. On remarquera toutefois que la réponse attribuée à Jésus est double et que le second argument (xx, 37-38) paraît avoir été ajouté à l'anecdote déjà construite, en sorte que, si l'anecdote a été empruntée à la scolastique juive, cet argument, qui peut être aussi bien juif d'origine, a chance néanmoins d'avoir été ajouté à l'anecdote dans la tradition chrétienne (cf. BULTMANN, 13).

« Or, s'étant approchés ». — Il semblerait que ce soit, au moins pour la perspective, en suite de l'incident du tribut. — « Quelques-uns des sadducéens, qui disent qu'il n'y a pas de résurrection, l'interrogèrent, disant ». — Redressement de Marc (xii, 18) : « Et vinrent à lui des sadducéens, qui disent qu'il n'y a pas de résurrection », etc. — « Maître, Moïse nous a prescrit que si un frère meurt ayant femme et qu'il n'ait pas d'enfant » etc. — Marc (xii, 19) : « Si un frère meurt laissant une femme, sans laisser d'enfant ». — « Sept frères donc étaient ». — Marc (xii, 20) n'a pas « donc ». — « Le premier, ayant pris femme, est mort sans enfants ». — Marc : « Le premier prit femme et, mourant, ne laissa pas postérité ». — « Le deuxième, le troisième l'ont épousée, et ainsi de suite les sept n'ont pas laissé d'enfants et sont morts ». — Entendons : et ainsi de suite jusqu'au septième, tous étant morts l'un après l'autre sans laisser d'enfant. Marc (xii, 21-22) : « Le deuxième la prit et mourut sans laisser postérité ; le troisième pareillement, et les sept ne laissèrent pas postérité », c'est-à-dire que les autres épousèrent aussi, pour le même

³³ La femme donc, en la résurrection,
duquel d'entre eux devient-elle femme ?
Car les sept l'ont eue pour femme ? »

³⁴ Et Jésus leur dit :

« Les enfants de ce monde-ci sont épouseurs et épousées ;
³⁵ mais ceux qui ont été jugés dignes d'avoir part à ce monde-là
et à la résurrection d'entre les morts
ne sont pas épouseurs ni épousées ;
³⁶ car ils ne peuvent plus mourir ;
car ils sont pareils aux anges, et ils sont fils de Dieu,
étant fils de la résurrection.

motif et sans plus de résultat. — « En dernier lieu, la femme aussi est morte ». — Marc : « Après tous, la femme » etc. — « La femme, dans la résurrection, de qui donc devient-elle femme ? Car les sept » etc. — Marc (xii, 23) : « Dans la résurrection, quand ils ressusciteront, duquel d'entre eux sera-t-elle femme ? Car les sept » etc.

« Et Jésus leur dit ». — Notre auteur laisse tomber la remarque préliminaire (Mc. xii, 24) : « Ne seriez-vous point dans l'erreur, faute de connaître les Ecritures et la puissance de Dieu » ; mais il paraphrase le principal de la réponse. — « Les enfants de ce monde épousent », — prennent femme, s'ils sont hommes, — « et sont épousées », — pris en épouses, s'ils sont femmes. Quelques témoins (D mss. lat.) ont une façon de doublet : « sont engendrés et engendrent, épousent et sont épousés », et d'autres (ms. lat. Cypr.) ont seulement : « engendrent et sont engendrés » (Ss. : « sont engendrés et engendrent »). On ne peut guère retenir (avec KLOSTERMANN, 560) cette leçon de préférence à la leçon commune, car l'équilibre de la phrase paraît exiger qu'il soit ici question de mariage. — « Mais ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part au monde à venir et à la résurrection d'entre les morts », — c'est-à-dire à « la résurrection des justes » (cf. xiv, 14), et l'auteur a soin de ne pas dire « la résurrection des morts », — « ne sont ni épouseurs ni épousées ». — Marc (xii, 25), simplement : « Car, lorsqu'on ressuscitera d'entre les morts, on ne sera ni époux, ni épousée, mais on sera comme anges dans les cieux ». — Ce dernier membre de phrase est également paraphrasé par notre auteur. — « En effet, ils ne peuvent plus mourir, car ils sont pareils aux anges ». — Les ressuscités n'ont pas besoin de se marier, parce qu'ils sont immortels, comme les anges. C'est bien ce qu'entendait Marc en disant que les ressuscités ne se marieront pas, parce qu'ils seront

³⁷ Mais, que ressuscitent les morts,
Moïse aussi l'a fait entendre, à l'endroit du buisson,
quand il dit *Seigneur Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu*
[de Jacob.

³⁸ Il n'est pas Dieu de morts, mais de vivants ;
car tous lui sont vivants. »

³⁹ Or, prenant la parole, certains des scribes dirent :
« Maître, tu as bien parlé. »

⁴⁰ Car ils n'osaient plus lui adresser question aucune.

comme les anges. Mais il est évident que les deux évangélistes ne pensent qu'à la résurrection des justes. — « Et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection ». — Comme ils sont immortels et pareils aux anges, ils sont aussi fils de Dieu par le fait de leur résurrection dans la gloire. L'espèce d'équivalence établie entre les qualités d'immortel, ressuscité, ange, fils de Dieu (cf. GEN. VI, 2, 4), mérite d'être notée. L'omission des mots : « et ils sont fils de Dieu », par un témoin notable (Ss.) ne semble pas autoriser l'hypothèse d'une glose explicative (admise par KLOSTERMANN, 560, après WELLHAUSEN, 113). La formule : « fils de la résurrection », est un hébraïsme du rédacteur évangélique.

« Mais, que les morts ressuscitent, Moïse aussi le fait entendre, à l'endroit du buisson ». — Notre auteur a bien senti que Marc (XII, 26) allait un peu loin en présentant comme une preuve directe de l'immortalité des patriarches le passage de l'Exode (III, 6) où ils sont nommés : « Et quant à la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, à l'endroit du buisson, comment Dieu lui parla, disant » etc. Il ne s'agit ici que d'une inférence ou d'un symbole : c'est encore beaucoup plus que ne comporte le sens naturel du texte. Moïse « indique » (ἐμψύσσειν) et signifie l'immortalité des justes — « quand il nomme Seigneur Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob. Or il n'est pas Dieu de morts mais de vivants ». — A cet argument de Marc (XII, 27) notre auteur ajoute : — « Car tous lui sont vivants ». — Non que tous les morts, bons et méchants, soient dits simplement subsister devant Dieu parce qu'il les connaît ; ou que du moins les justes soient censés présents à la pensée de Dieu, qui doit les ressusciter ; mais parce que les justes défunts, ceux qui ont pour Dieu le Seigneur, dès avant le grand jugement, quand le monde les tient pour morts, vivent à Dieu, unis à lui, et partagent sa félicité (cf. XVI, 19-31 ; XXIII, 43 ; Marc, 353). La réflexion paraît

⁴¹ Mais il leur dit :

« Comment dit-on que le Christ est fils de David ?

⁴² Car David lui-même dit, au livre des Psaumes :

« Seigneur a dit à mon Seigneur :

« Assieds-toi à ma droite,

⁴³ jusqu'à ce que je mette tes ennemis
en escabeau sous tes pieds. »

empruntée au quatrième livre des Machabées (VII, 19; XVI, 25; l'auteur a en vue l'immortalité des âmes justes. Le rapport avec ACT. XVII, 28, est purement extérieur).

Notre évangéliste ayant reproduit ailleurs (x, 25-28) la question du grand commandement (Mc. XII, 28-34) ne laisse pas de puiser dans Marc une conclusion pour l'anecdote des sadducéens. Marc (XII, 28) dit qu'un des scribes, trouvant que Jésus avait bien répondu aux sadducéens, lui posa la question du grand commandement; notre auteur reprend : — « Et certains des scribes, prenant la parole, dirent : « Maître, tu as bien parlé ». — Marc (XII, 34) a dit pour finir : « Et nul n'osait plus l'interroger »; notre auteur s'empare de cette phrase en la rattachant à la première par un « car » (SBL, οὐκέτι γάρ) dont la tradition a été assez embarrassée pour que plusieurs témoins aient jugé bon de le supprimer (AD etc. οὐκέτι δέ), et il écrit : — « Car ils n'osaient plus lui demander rien ». — La contradiction est flagrante avec Marc, où précisément un scribe interroge parce que Jésus a bien répondu aux sadducéens; mais il serait arbitraire d'entendre que ce sont les sadducéens qui n'osent plus interroger le Christ. Rien n'est plus artificiel que cette conclusion; cependant l'auteur entend que tous les questionneurs sont en déroute, et que les scribes, adversaires du Christ, aiment mieux l'applaudir plus ou moins sincèrement que de lui ménager d'autres victoires en lui posant de nouvelles questions.

LXXIX. LE FILS DE DAVID

En suite de cette combinaison, notre auteur fait adresser aux scribes eux-mêmes la question de Jésus touchant la filiation davidique du Christ. — « Or il leur dit : « Comment dit-on », — comment peut-on dire — « que le Christ est fils de David ? » — Marc (x, 35) : « Et prenant la parole, Jésus dit, enseignant dans le temple : « Comment les scribes disent-ils que le Christ est fils de David ? » On voit l'artifice du remaniement : notre auteur, faisant adresser la question aux scribes et ne

44 Ainsi David l'appelle Seigneur ;
comment donc est-il son fils ? »

voulant pas les mettre en cause en faisant dire à Jésus : « Comment dites-vous » etc., s'est borné à supprimer « les scribes » dans le libellé de la question, ce qui donne à la phrase une tournure indélicate. — « Car David lui-même dit, au livre des Psaumes ». — La référence n'avait guère besoin d'être précisée, et Marc (xii, 36) préférerait accentuer l'inspiration du roi prophète : « David lui-même a dit par l'Esprit saint ». — « Seigneur a dit » etc. « Ainsi David l'appelle Seigneur : comment donc est-il son fils ? » — Marc (xii, 37) : « David lui-même l'appelle Seigneur : et d'où vient qu'il est son fils ? » Notre auteur laisse tomber la réflexion de Marc : « Et tout le peuple l'écoutait avec plaisir ».

On serait curieux de savoir comment il s'arrangeait de cette anecdote, bien peu compatible, au fond, avec les récits de la naissance (cf. i, 32, 69). Sans doute subordonne-t-il, comme Marc (cf. *Marc*, 360) et Matthieu, la filiation davidique à la filiation divine par laquelle se justifient et le titre de Seigneur et le culte du Christ ; mais il se pourrait que le sens naturel de cette péricope eût été gardé assez longtemps dans certaines branches de la tradition évangélique, puisque l'épître dite de Barnabé (xii, 10) fait au Christ l'application du texte en en tirant argument contre la filiation davidique. On conçoit difficilement que Jésus ait ainsi argumenté sans nécessité pour prouver qu'il pouvait se passer de la filiation davidique, et allégué le texte où la tradition chrétienne a pensé reconnaître son Christ ressuscité et glorifié, le Seigneur Christ ; il n'est pas non plus très probable que l'argumentation ait été conçue dans la communauté judéo-chrétienne, pour démontrer que Jésus était plus grand que David, et parce qu'on n'était pas en mesure de le rattacher à la descendance royale ; elle aura été plutôt élaborée dans quelque groupe helléno-chrétien où l'on croyait pouvoir sacrifier la filiation davidique en s'autorisant de l'Écriture et en professant que le Seigneur Christ n'avait pas besoin d'être descendant d'un roi, si toutefois on lui attribuait une descendance humaine (cf. BULTMANN, 83 ; BOUSSET, *Kyrios Christos*, 5, 51).

LXXX. LES PHARISIENS

Bien qu'il ait reproduit plus haut (xi, 37-52) le discours contre les pharisiens, notre évangéliste retient l'abrégé qu'en a fait Marc

⁴⁵ Et tout le peuple entendant, il dit aux disciples ;

⁴⁶ « Défiez-vous des scribes,

qui affectent de se promener en robes,
qui aiment les salutations sur les places,
les premiers sièges dans les synagogues,
et les premiers lits dans les repas ;

⁴⁷ qui dévorent les maisons des veuves
et font semblant de prier longuement.
Il en seront plus sévèrement jugés. »

^{xxi} Et regardant, il vit les riches
qui jetaient au tronc leurs offrandes ;

(xii, 38-40). — « Or, tout le peuple entendant, il dit aux disciples ». — Le cas n'est pas nouveau de ce double auditoire, disciples pour qui la leçon est donnée, peuple qui est plutôt témoin qu'auditeur véritable. Ce qui est remarquable ici est la rencontre avec Matthieu (xxiii, 1) : « Alors Jésus parla à la foule et à ses disciples », tandis qu'on lit dans Marc (xii, 38) : « Et il disait en son enseignement ». Mais la présence du peuple a été déduite du contexte de Marc, qui paraît faire adresser l'instruction à la foule ; Matthieu ajoute les disciples en vue des additions rédactionnelles qui les concernent dans le discours ; notre évangéliste compense par la mention du peuple l'omission de la notice (Mc. xii, 37) : « Et la masse du peuple l'écoutait avec plaisir » ; et il fait adresser le discours aux disciples, parce qu'il lui a paru convenable que la condamnation du judaïsme, représenté par les scribes, ne fût pas signifiée directement au peuple réprouvé.

« Défiez-vous des scribes ». — Marc : « Gardez-vous (*προβλέπετε*. Lc. *προσέχετε*) des scribes ». — « Qui aiment se promener en robes, qui affectionnent les salutations sur les places ». — Marc : « Qui aiment se promener en robes et les salutations sur les places ». — « Les premiers sièges dans les synagogues » etc. On peut hésiter à penser que le même auteur ait inséré ici ce résumé de Marc, et logé plus haut si mal, en le remaniant si étrangement, le discours contre les pharisiens.

LXXXI. LE LIARD DE LA VEUVE

Comme il arrive pour bien d'autres anecdotes, celle de la veuve au liard est plus sobrement esquissée dans notre évangile que dans

- ² mais il vit aussi une veuve pauvre
 qui y jetait deux petites pièces ;
³ et il dit : « En vrai je vous dis
 que cette veuve pauvre plus que tous a jeté ;
⁴ car tous ceux-ci de leur superflu ont jeté aux offrandes ;
 mais elle, de son dénuement,
 tout ce qu'elle avait de ressources elle a jeté. »

Marc (XII, 41-44). — « Et levant les yeux il vit les gens riches qui jetaient leurs offrandes dans le tronc ». — Les gens riches se confondent dans la perspective avec les pharisiens, et l'anecdote de la veuve fait pendant au précédent discours, la veuve n'étant pas loin de personnifier pour notre auteur la communauté chrétienne (cf. la veuve de XVIII, 1-8). Marc (XII, 41) est plus circonstancié : « Et s'étant assis en face du tronc (sur ce tronc, voir *Marc*, 363), il regardait comment la foule jetait de la monnaie dans le tronc, et plusieurs en jetaient beaucoup ». Notre auteur n'a voulu considérer que ces riches, pour le contraste avec la veuve.

« Et il vit une veuve pauvre qui y jetait deux petites pièces ». — Marc (XII, 42) : « Et venant, une veuve pauvre jeta deux petites pièces, c'est-à-dire un liard ». — « Et il dit ». — Marc (XII, 43) : « Et appelant à lui ses disciples, il leur dit ». Notre auteur n'a pas besoin de faire appeler les disciples, puisque le discours précédent leur a été adressé et que Jésus est censé, de la même place, n'avoir eu qu'à lever les yeux pour voir ce qui se passait autour du tronc. — « En vrai je vous dis que cette veuve pauvre a mis plus que tous ». — Marc : « En vérité (ἀμὴν, remplacé dans Luc par ἀληθῶς) je vous dis que cette veuve pauvre a jeté plus que tous ceux qui ont jeté au tronc ». — « Car tous ceux-là ont jeté de leur superflu pour les offrandes ». — Marc (XII, 44) : « Car tous ont jeté de leur superflu ». — « Mais elle, c'est de son indigence qu'elle a jeté toutes les ressources qu'elle avait ». — Marc : « Mais elle, c'est de son indigence qu'elle a jeté tout ce qu'elle avait, toutes ses ressources ». Grâce à ce qu'elle a de symbolisme, l'anecdote de la veuve peut servir en quelque manière d'introduction au discours sur la fin du monde.

Par elle-même l'anecdote est une scène idéale, sans grande portée, construite sur un thème antérieurement connu, thème de récit moral ou de parabole (cf. BULTMANN, 16), qu'on n'est pas obligé de supposer employé en quelque occasion par Jésus lui-même ; et ce récit a été utilisé, faute de mieux, pour enrichir la légende de Jésus.

- ⁵ Et certains disant du temple
 qu'il était orné de belles pierres et d'ex-voto,
 il dit : « ⁶ Ce que vous voyez là,
 viendront des jours où il n'en restera pas pierre sur pierre
 qui ne soit renversée. »
- ⁷ Et ils l'interrogèrent, disant :
 « Maître, quand donc cela sera-t-il,
 et quel sera le signe quand cela sera au point d'arriver ? »

LXXXII. LA FIN

Le discours eschatologique paraît ici prononcé dans les mêmes conditions que les propos précédents, devant le peuple et pour les disciples. — « Et certains », — il n'est pas dit expressément que ce soient des disciples, — « disant du temple qu'il était orné de belles pierres et de dons ». — Sorte d'adaptation de ce qui se lit dans Marc (XIII, 1) : « Et comme il sortait du temple, un de ses disciples lui dit : « Regarde quelles pierres et quels bâtiments ». Notre auteur a voulu remplacer les « constructions » par les ex-voto, que lui a fait connaître Josèphe, et dont il veut paraître informé. Il n'a pas compris ou n'a pas voulu comprendre pourquoi Marc avait atténué la parole du Christ sur le temple et l'avait fait prononcer seulement devant les disciples (voir *Marc*, 365) ; il n'a pas compris davantage où il n'a pas voulu comprendre pourquoi aussi Marc avait fait dire le discours général sur la fin du monde en manière de confidence aux quatre principaux disciples, et il s'est risqué à faire de ce discours la dernière prédication publique de Jésus dans le temple. Il suffit de constater ce progrès dans la fiction.

« Il dit : « Ce que vous voyez là, viendront des jours où il n'en restera pas pierre sur pierre qui ne soit renversée ». — Marc : « Et Jésus lui dit : « Tu vois ces grands bâtiments ? Il n'en restera pas » etc. Notre auteur laisse voir que des « jours » très nombreux sont déjà passés depuis que cette prétendue prophétie a reçu son accomplissement.

« Or ils l'interrogèrent, disant ». — Les interrogateurs sont ceux qui ont fait la réflexion précédente sur les constructions du temple. Dans Marc (XIII, 3) : « Et quand il se fut assis sur la montagne des Oliviers, en face du temple, Pierre, Jacques, Jean et André lui de-

⁸ Et il dit : « Voyez à n'être pas trompés ;
car beaucoup viendront en mon nom,
disant : « Je le suis »,
et : « Le temps est proche ».
N'allez point à leur suite.

mandèrent en particulier », — « Maître, quand donc cela sera-t-il et quel (sera) le signe que cela va venir ? » — Marc (XIII, 6) : « Dis-nous quand cela sera, et quel (sera) le signe que tout cela est près de s'accomplir ? » Notre auteur fait employer aux questionneurs le mot (διδάσκαλε) qu'emploient les étrangers qui appellent Jésus « maître » (les disciples disent κύριε ou ἐπιστάτα. WELLHAUSEN, II 6), ce qui donnerait à penser qu'il n'a pas voulu les prendre parmi les disciples, bien que le discours soit pour l'instruction de ceux-ci, c'est-à-dire des fidèles. Il n'est pas indifférent de noter (avec WELLHAUSEN, *loc. cit.*) que, dans notre évangile, les disciples ont reçu plus haut (XVII, 22-37) sur le sujet une instruction qui semblerait rendre superflue de leur part la question qui est ici posée.

L'ordonnance du discours est la même que dans Marc, et l'on y distingue encore assez facilement les trois points fondamentaux, commencement, comble des douleurs, parousie ; mais notre auteur évite ou atténue les doubles emplois par rapport à ce qui a été dit auparavant, et il utilise l'expérience des temps écoulés. — « Et il dit ». — Marc (XIII, 5) : « Et Jésus se mit à leur dire ». — « Voyez à n'être pas trompés ». — Marc : « Voyez à ce que nul ne vous trompe ». — « Car beaucoup viendront en mon nom, disant : « Je le suis », et : « le temps en propose ». — Marc (XIII, 6) a seulement : « Beaucoup viendront en mon nom, disant : « Je le suis » ; et Matthieu (XXIV, 5) explique : « Je suis le Christ » (sur la difficulté de la formule : « en mon nom », voir *Marc* 370). Les mots : « Je le suis » (ἐγώ εἰμι) pourraient ne pas signifier précisément : « Je suis le Christ », mais être une sorte de formule sacramentelle dans le langage mystique de certains cultes pour signifier l'épiphanie divine en un individu donné. Il y aurait là une conception du Christ qui confinerait à celle du quatrième évangile, où la même formule est employée, à ce qu'il semble, en ce sens absolu (cf. WETTER, « *Ich bin es* », dans *Stud. u. Krit.*, 1915, Heft 2). Notre auteur semble d'ailleurs orienter cette formule dans le sens proprement messianique, tout comme Matthieu, puisqu'il y ajoute, en manière d'éclaircissement : « Le temps est proche » — « N'allez point à leur suite ». — Ceci remplace Marc : « Et ils en induiront beaucoup en erreur ». L'avertissement que notre auteur a mis au lieu de cette

⁹ Et quand vous entendrez parler guerres et révolutions, ne vous effrayez pas ; car cela doit arriver d'abord, mais ce ne sera pas tout de suite la fin.

¹⁰ Alors il leur disait :

« Se lèvera nation contre nation et royaume contre royaume ;
¹¹ et grands tremblements de terre et par endroits pestes et fa-
 [mines il y aura ;
 apparitions terrifiantes et au ciel grands signes seront.

annonce en est aussi bien l'atténuation. Sans doute s'agit-il toujours des faux Messies qui ont paru en Judée avant la ruine de Jérusalem et que la source de Marc signalait comme se prévalant faussement d'une mission divine (voir *Marc*, 370).

« Et quand vous entendrez parler guerres et révolutions, ne vous effrayez pas ». — Marc (XIII, 7) : « Et quand vous entendrez parler guerres et bruits de guerres, ne vous troublez pas ». — « Car cela doit arriver d'abord, mais ce ne sera pas tout de suite la fin ». — Marc : « Cela doit arriver, mais ce n'est pas encore la fin ». Les mots « d'abord » (πρῶτον) et « aussitôt » (εὐθέως) n'ont pas été ajoutés sans intention par notre évangéliste. Marc semblait dire que la fin suivrait immédiatement les guerres, et comme celles-ci n'avaient pas manqué depuis le temps de Jésus, notre auteur a pris soin de marquer un intervalle. Les révolutions dont il parle pourraient être les événements compris entre la fin du règne de Néron et l'avènement du Vespasien.

La reprise : — « Alors il leur dit », — qui précède l'énumération des fléaux, ne provient pas de ce que l'auteur utiliserait une autre source, puisqu'il continue de suivre Marc ; elle est plutôt destinée à élargir la perspective trop étroite de celui-ci, en renvoyant les soulèvements de peuples contre peuples et les autres fléaux à un avenir plus éloigné que les guerres et les révolutions dont il a été parlé en premier lieu ; il est dit que les guerres et les révolutions arriveront d'abord, parce qu'on les croit arrivées ; les soulèvements, famines et autres fléaux appartiennent à l'avenir inconnu, que l'on s'obstine à prévoir. — « On se soulèvera peuple contre peuple et royaume contre royaume ». — Marc (XIII, 8) : « Car on se soulèvera » etc. — « Et il y aura grands tremblements de terre et en divers lieux pestes et famines ». — Marc : « Il y aura tremblements de terre en divers lieux, il y aura famines ». — « Et il y aura choses terrifiantes et

- ¹² Mais, avant tout cela,
 l'on mettra sur vous les mains et on vous persécutera,
 vous menant aux synagogues et aux prisons,
 vous traduisant devant rois et gouverneurs à cause de mon
 [nom ;
- ¹³ cela finira pour vous à témoignage.

grands signes au ciel ». — Bien que ces signes effrayants (cf. Is. xix. 17) ne soient pas encore le bouleversement du monde céleste et qu'il s'agisse de prodiges ou phénomènes inquiétants, comme pluie de sang, apparition de comètes, etc., il y a là quelque anticipation du dernier acte de la tragédie apocalyptique ; car on ne peut guère distinguer deux séries distinctes de phénomènes célestes, ni voir dans les signes en question les présages menaçants que Josèphe dit s'être produits avant la prise de Jérusalem par Titus. Si l'indication de Marc (xiii, 9) : « C'est le commencement des douleurs », est omise, ce ne doit pas être afin d'éviter une métaphore peu intelligible pour les chrétiens de la gentilité, mais parce que les choses dont il vient d'être parlé sont encore à venir.

C'est ce qui résulte aussi bien de la formule de transition : — « Mais avant tout cela », — qui introduit l'annonce des premières persécutions, lesquelles sont, par rapport à l'auteur, un fait déjà ancien, Marc : « Mais prenez garde vous-mêmes à vous ». — « On mettra les mains sur vous et on vous persécutera, vous livrant aux synagogues et aux prisons ». — Marc : « Car on vous livrera aux tribunaux, vous serez fustigés dans les synagogues ». — Notre auteur omet la mention des tribunaux juifs, et il ajoute aux synagogues juives les prisons impériales ; il ne retient pas le trait de la fustigation. — « Trainés devant rois et gouverneurs à cause de mon nom ». — Marc : « Vous serez traduits devant gouverneurs et rois à cause de moi ». Marc entend les procurateurs de Judée et les empereurs de Rome (comme Mt. x, 18) ; notre auteur, qui met les rois avant les gouverneurs, serait fort capable d'avoir visé dans les rois les princes hérôdiens qui figurent dans les Actes. — « Cela vous deviendra témoignage ». — Formule contournée, pour ne pas dire avec Marc (et Mt. *loc. cit.*) : « en témoignage pour eux ». Notre évangéliste veut dire cependant aussi que la persécution fournira aux chrétiens l'occasion de confesser leur foi, mais il aura hésité à dire que le témoignage serait pour les juges. Le témoignage n'est pas le martyre, au sens chrétien du mot, une telle acception étant ici assez insignifiante et ne se

- ¹⁴ Ayez donc bien à cœur
de ne préméditer point votre défense ;
¹⁵ car je vous donnerai, moi, bouche et sagesse
à quoi ne pourront résister ni répliquer tous vos adversaires.

recommandant d'ailleurs ni par le contexte ni par l'usage du Nouveau Testament. Il n'y a pas lieu non plus de s'arrêter à l'idée d'une preuve de loyauté envers les pouvoirs établis, ou de fidélité au Christ, ou d'assistance procurée par le Christ, ou à celle de l'honneur qui revient à la foi courageusement professée, ou bien de l'attestation que le Christ rendra devant son Père à ceux qui lui auront été fidèles. Si notre auteur ne reproduit pas ce que dit Marc (xiii, 10) touchant la prédication de l'Évangile dans tout l'univers, ce ne doit pas être seulement pour avoir fait réflexion que les persécutions n'avaient pas attendu la diffusion de l'Évangile dans tout l'empire, mais aussi bien parce qu'il a senti l'incohérence qui résulte de ce propos dans Marc.

« Mettez-vous donc bien au cœur » — la résolution — « de ne préméditer point votre défense ». — Marc (xiii, 11) : « Et lorsqu'on vous emmènera pour vous livrer, ne vous inquiétez pas de ce que vous direz. » Dès ce début et dans le développement de cette pensée notre auteur s'abstient de suivre textuellement Marc, parce qu'il a déjà donné la même leçon (xii, 11-12), d'après la source où puise maintenant Marc. — « Car je vous donnerai bouche » — éloquente — « et sagesse à quoi tous vos adversaires ne pourront résister ni répliquer ». — Ceci nous détournerait presque du témoignage rendu devant les tribunaux, pour nous orienter plutôt vers les discussions doctrinales ; mais, en parlant de ces apologistes inspirés, l'évangéliste pense, et il veut que l'on pense à Etienne et à Paul.

« Mais vous serez livrés par parents, frères, proches, amis, et l'on en tuera d'entre vous ». — Redressement peu réussi de Marc (xiii, 12) : « Et frère livrera frère à mort, et père enfant ; et enfants se lèveront contre parents et les feront mourir » — « Et vous serez haïs de tous à cause de mon nom ». — Accord parfait sur cette formule avec Marc (xiii, 13 ; et Mt. x, 22). — Ce trait ne concerne plus les chrétiens devant les tribunaux, mais la masse des fidèles qui continue de vivre au milieu d'un monde ennemi : — « Et pas un cheveu de votre tête ne se perdra ». — Idée reprise d'un autre passage (xii, 7 ; cf. I SAM. xiv, 45, pour l'expression), pour relever ce qui suit : — « C'est par votre patience que vous gagnerez vos vies ». — Interprétation de Marc (Mt. x, 22 ; xxiv, 13) : « Mais qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-

- ¹⁶ Mais vous serez livrés même par parents et frères, proches et [amis,
 et l'on en fera mourir d'entre vous ;
¹⁷ et vous serez haïs de tous à cause de mon nom.
¹⁸ Et pas un cheveu de votre tête ne se perdra :
¹⁹ c'est par votre patience que vous gagnerez vos vies.

là sera sauvé ». Eu égard surtout à l'assertion précédente, « gagner sa vie » ne peut guère s'entendre de la vie éternelle gagnée, si besoin est, par la mort temporelle, mais plutôt de l'existence préservée ; ce qui accentue la contradiction qui est déjà dans Marc. On vient de dire que les chrétiens seront mis à mort : comment auront-ils la vie sauve et ne perdront-ils pas seulement un cheveu ? Sans doute y a-t-il un peu trop de subtilité à dire que, selon l'évangéliste, les fidèles, qui mourront dans la persécution, retrouveront tous leurs cheveux quand ils ressusciteront (LAGRANGE, 526). L'auteur vient lui-même d'opposer le petit nombre de ceux qui seront tués, au commun des croyants poursuivis par la haine du monde. Il semble donc que nos évangélistes s'efforcent à regarder les martyrs comme une exception ; pour un peu on dirait que notre auteur, vivant probablement dans une période de tranquillité relative, les considère comme appartenant au passé, les chrétiens ayant surtout à subir les avanies et l'hostilité des hommes. Ses martyrs sont ceux de l'âge apostolique, avant la destruction de Jérusalem (cf. I *Clem.* v-vi).

« Mais quand vous verrez Jérusalem cernée de campements », — d'une armée assiégeante, — « alors sachez que proche est sa désolation ». — L'exorcisation du synchronisme établi entre la ruine de Jérusalem et la parousie est poursuivie fort dextrement dans ce passage. Marc (xiii, 14) : « Mais quand vous verrez l'abomination de la désolation établie où elle ne doit pas être, — que celui qui lit fasse attention ! — alors », etc. Notre auteur écarte tout ce mystère ; l'influence de Marc ne se trahit que par l'emploi du mot « désolation » ; l'abomination, la profanation du temple n'est plus le signe de la fin ; c'est le siège de Jérusalem qui devient (après coup, très visiblement) le signe de sa ruine prochaine, laquelle est acquise, incontestablement, dans le temps où écrit l'évangéliste. Ce qu'on lit ensuite de la fuite dans les montagnes se trouve n'avoir application qu'à la circonstance du siège et non plus à la fin du monde ; ainsi la prophétie acquiert une apparence de réalité qu'elle a beaucoup moins dans Marc et dans Matthieu. Cette sorte de contact

²⁰ Mais, quand vous verrez cernée de campements Jérusalem, alors sachez que proche est sa désolation.

²¹ Alors que ceux qui seront en Judée fuient aux montagnes ; que ceux qui seront dans la (ville) s'en retirent, et que ceux qui seront dans les campagnes n'y entrent pas ;

²² parce que ce sont jours de vengeance, pour que soit accompli tout ce qui est écrit.

qu'elle prend avec l'histoire ne prouve pas que l'évangéliste ait disposé d'une source particulière qui aurait été rédigée au commencement du siège de Jérusalem, et que cette source pourrait même être l'oracle, dont parle Eusèbe (*Hist. eccl.* III,5,3), qui aurait décidé les judéo-chrétiens de Jérusalem à se retirer à Pella (J. WEISS-BOUSSET, 492). La précision des détails concernant la fuite se comprend tout aussi bien et même mieux à une certaine distance des événements ; si notre auteur ne signale pas la destruction de Jérusalem et du temple, c'est qu'il subit encore l'influence de Marc, où il n'en était pas question, et qu'il ne se soucie pas d'y insister autrement qu'en annonçant « la dévastation » de la ville (cf. XIII, 34 ; XIX, 43-44) ; ce qu'il dit (XXI, 24) des Juifs tués ou emmenés en captivité s'entend naturellement du sort de tous ceux qui ont péri dans le siège ou qui furent pris quand la ville succomba ; il a parlé de ces choses d'après la connaissance qu'il en avait, en imitant le style des anciens prophètes, et pour montrer l'accomplissement des prophéties, censées renouvelées, avec toute la précision désirable, par Jésus.

« Alors que ceux qui seront en Judée s'enfuient aux montagnes ». — C'est ce que dit Marc ; mais, au lieu de prendre ce que Marc ajoute (XIII, 15-16) à propos de ceux qui seront sur le toit ou dans les champs, et qui devront fuir sans rentrer chez eux, notre auteur, qui a utilisé plus haut (XVII, 31) ces traits, en fait une adaptation à Jérusalem et à la circonstance du siège. — « Que ceux qui seront au milieu d'elle », — de la ville, et non de la Judée, — « s'en retirent, et que ceux qui seront dans les campagnes n'y entrent pas », — n'entrent pas à Jérusalem. La mention de la Judée fait équivoque, mais ce n'est pas motif suffisant pour suspecter (avec WELLHAUSEN, 118) le premier membre de phrase : « Que ceux qui seront en Judée s'enfuient aux montagnes », d'avoir été interpolé d'après Marc ; l'idée de Jérusalem domine tout le développement, et l'équivoque existe à peine ; l'évangéliste ne l'a pas sentie en retouchant à mesure le

23 Malheur à celles qui seront enceintes
et qui allaiteront en ces jours-là !

Car ce sera détresse grande sur la terre,
et colère contre ce peuple.

24 Et ils tomberont au fil de l'épée,
ils seront emmenés captifs dans toutes les nations,
et Jérusalem sera foulée par Gentils,
jusqu'à ce que soient accomplis les temps de Gentils.

texte de Marc. Il est vrai que les « campagnes » (χωραι) sont plutôt les cantons de la province que la banlieue de la ville ; mais si l'on supprime la mention des montagnes, il n'y aura plus de but assigné à la fuite. — « Parce que ce sont jours de vengeance », — les jours où Dieu punit (cf. JÉR. XLVI, Sept. XXVI, 10, Os. IX, 7), où il vengera les siens (XVIII, 7), — « pour que soit accompli tout ce qui est écrit ». — Cette allusion aux prophéties anciennes est de remplissage rédactionnel.

« Malheur à celles qui seront enceintes » etc. — Transcrit de Marc (XII, 17). La recommandation de prier pour que la fuite n'ait pas lieu en hiver (Mc. XIII, 18) ni le jour du sabbat (Mt. XXIV, 20) n'avait plus de sens pour notre auteur, et il l'a simplement omise. — « Car ce sera grande détresse sur la terre », — le pays de Judée, — « et colère contre ce peuple », — le peuple juif. Marc (XIII, 19-20) : « Car ces jours-là seront tribulation » etc., décrit une catastrophe mondiale dont la Judée est seulement le centre, et qui sera une épreuve pour les élus de Dieu ; notre auteur ■ corrigé à sa manière tout ce développement, où il ne veut voir que le sort fait aux Juifs et à Jérusalem par les événements de l'an 70. — « Et ils tomberont au fil de l'épée, ils seront emmenés captifs dans toutes les nations », — les Juifs seront tués ou tomberont en esclavage, — « et Jérusalem sera foulée par des Gentils », — comme l'a dit Daniel (VIII, 13 ; cf. AP. XI, 2), — « jusqu'à ce que soient accomplis temps de Gentils ». — A la lettre et d'après le passage de Daniel dont s'inspire l'auteur, ce serait le temps assigné par Dieu à la domination des païens sur Jérusalem dévastée. Il n'est pas impossible que l'auteur ait également pensé au temps laissé aux Gentils pour leur conversion (ce qui ferait droit à Mc. XIII, 10) ; mais la forme du discours ne favorise guère cette hypothèse. L'auteur conçoit comme limitée d'assez court la durée de l'empire, bien qu'il n'en voie pas la fin très prochaine : les Juifs ont disparu comme nation, la puissance qui les a détruits va dominer sur la terre durant

²⁵ Et seront signes en soleil, lune et étoiles,
 et sur la terre angoisse de nations,
 inquiètes du fracas de la mer et des flots,
²⁶ les hommes expirant de frayeur
 et d'anxiété pour ce qui doit arriver à l'univers ;
 car *les puissances des cieux seront ébranlées.*

le temps marqué par la Providence. Ce que Marc (xiii, 21-23) dit ensuite en manière d'avertissement contre les apparitions de faux Christa été omis comme doublant ce qui a été dit d'abord (xxi, 8), et parce que notre évangéliste en avait fait emploi antérieurement (xvii, 23-24).

La fin est amenée sans qu'on insiste sur le moment. — « Et il y aura des signes dans le soleil, la lune, les étoiles ». — L'auteur est tout aussi réservé sur la nature de ces signes que sur la circonstance du temps. Le contraste est sensible avec Marc (xii, 24-25) : « En ces jours-là, après cette tribulation, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel ». Ici les astres ne bougent pas : on y voit seulement des choses effrayantes (comme plus haut, xxi, 11). Par une sorte de compensation, l'on décrit la terreur des hommes. — « Et sur la terre une angoisse de nations éperdues devant le fracas de la mer et des flots ». — Effet de rhétorique où il ne faut pas se hâter de voir l'annonce d'un nouveau déluge. L'auteur n'est pas pour les trop grands cataclysmes. Mais il ne s'agit pas non plus d'un « raz de marée » (LAGRANGE, 531). Le mouvement extraordinaire de l'océan appartient à la même catégorie que les signes dans les astres : c'est surtout une grande menace, l'annonce de la fin, comme la suite du discours le donne assez à entendre. — « Les hommes expirant de frayeur et d'inquiétude », — devant tous ces signes inquiétants, — « pour ce qui doit arriver à l'univers », — la terre habitée (οἰκουμένη ; xxi, 24, γῆ désignait la Palestine). — « Car les puissances des cieux seront ébranlées ». — Ce trait dans Marc (xiii, 25) fait suite au dérangement des astres. Il ne semble pas pourtant que l'auteur l'entende autrement que Marc. Tout le détraquement de la machine céleste et le désarroi des puissances qui d'ordinaire y président sont l'introduction qui convient à l'avènement du Fils de l'homme.

« Et alors on verra le Fils de l'homme venant dans une nuée ». — Marc (xiii, 26) : « dans des nuées ». C'est toujours le Fils de l'homme de Daniel (vii, 13). — « Avec grande puissance et

²⁷ Et alors on verra *le Fils de l'homme*
venant en nuée avec puissance et majesté grande.

²⁸ Or, quand ces choses commenceront d'arriver,
redressez-vous et levez la tête,
parce qu'approche votre délivrance. »

²⁹ Et il leur dit parabole :

« Voyez le figuier et tous les arbres ;

majesté ». — L'auteur ne dit rien des anges, que le Fils de l'homme, dans Marc (xiii, 27), envoie recueillir les élus par toute la terre ; il a parlé ailleurs (xvii, 35) de la façon dont les élus seront ravis subitement au Christ, et peut-être a-t-il senti que la description de Marc ne s'accordait pas avec celle que lui-même avait précédemment donnée. Il y substitue un mot d'exhortation et d'espérance qui anticipe sur la comparaison du figuier. — « Or, quand ces choses commenceront d'arriver, reprenez courage et levez la tête. — On reconnaît ici le ton particulier de notre auteur. — « Parce qu'approche votre délivrance ». — Cette rédemption (ἀπολύτρωσις) s'entend par rapport à l'angoisse des derniers temps, non au sens mystico-moral que présente le mot dans Paul et dans l'épître aux Hébreux ; il n'y a donc pas à dire que la parousie remplace ici la mort de Jésus comme principe du salut ; et ce n'est pas seulement à la communauté judéo-chrétienne que s'adresse l'encouragement. C'est à la communauté contemporaine de l'évangéliste et qui est encore censée devoir ou pouvoir être témoin de la fin. C'est dans la perspective de la fin qu'il est parlé des « choses commençant d'arriver », et qui sont les signes dont il vient d'être parlé ; la « délivrance » dont il s'agit ne pouvant être que le salut final et total, le grand avènement, l'auteur ne peut entendre par ces « choses » les événements qu'il a dit devoir précéder la ruine de Jérusalem, attendu que, dans sa pensée, il y a loin de ces événements à la fin du monde. Et il n'y a pas lieu de discuter l'opinion de ceux qui pensent voir dans la destruction des Juifs en 70 la « délivrance » des chrétiens.

La reprise : — « Et il leur dit une comparaison », — ne vient probablement pas de ce que le rédacteur retourne à Marc après avoir suivi une autre source, mais de ce qu'il rejoint Marc après avoir arrangé à sa façon la conclusion du tableau apocalyptique ; peut-être aussi a-t-il voulu rectifier la formule un peu insolite de Marc (xiii, 28) : « Apprenez du figuier une comparaison ». — « Regardez le figuier et tous les arbres ». — Marc ne parle que du figuier, et l'adjonction de

- ³⁰ lorsqu'ils bourgeonnent déjà,
 (les) regardant, par vous-mêmes vous connaissez
 que déjà proche est l'été.
- ³¹ De même vous, quand vous verrez ces choses arriver,
 connaissez que proche est le règne de Dieu.
- ³² En vérité je vous dis
 que cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé.
- ³³ Le ciel et la terre passeront,
 mais mes paroles ne passeront pas.

« tous les arbres » enlève de sa précision à la comparaison, car tous les arbres ne produisent pas leurs feuilles en même temps. — « Quand ils commencent à bourgeonner ». — Marc : « Lorsque ses branches deviennent déjà tendres et qu'il pousse des feuilles ». — « Voyant » — cela, — « par vous-mêmes vous connaissez que l'été est proche ». — Les mots : « voyant, par vous-mêmes » se présentent comme une surcharge insignifiante et pourraient être une glose (ils manquent dans D, Ss., et ils auraient été ajoutés par influence de XII, 57; on gagne peu à les transposer, comme le suggère WELLHAUSEN, 119, au v. 31; après : « De même vous »). — « De même vous, quand vous verrez ces choses arriver, vous saurez qu'est proche le royaume de Dieu ». — Marc (XIII, 29) : « Sachez qu'il est tout près, aux portes », s'entend du Fils de l'homme. L'idée reste ici la même, bien que l'expression soit moins nette que dans Marc; car tout aussitôt l'auteur va parler du « jour » et du « Fils de l'homme » en son avènement.

« Je vous dis en vérité » etc. — Notre évangéliste n'a pas cru pouvoir supprimer l'annonce de la fin au cours de la génération contemporaine, bien que le terme fût dépassé déjà. Peut-être considérait-il que la ruine de Jérusalem, prélude maintenant assez lointain des derniers événements, la justifiait suffisamment, ou plutôt encore cet avis aux contemporains a-t-il toujours paru opportun, abstraction faite de toute considération historique, tant que la fin du monde a été censée prochaine. Mais le rédacteur du présent discours paraît avoir connu et délibérément omis ce qu'on lit dans Marc (XIII, 32) touchant l'incertitude du jour et de l'heure, que Dieu seul connaît. On a supposé qu'il n'avait pas voulu laisser croire que le Christ ignorât le jour du jugement; ou bien qu'il avait trouvé l'assertion contradictoire à ce qui venait d'être dit sur l'accomplissement au cours de la génération présente; ou qu'il se réservait de traiter ce point au commencement des Actes (I, 7). Ces hypothèses ne s'excluent point; car, dans les Actes,

³⁴ Mais prenez garde à vous,
 que vos cœurs ne s'appesantissent
 par crapule, ivrognerie et soucis de la vie,
 et que ne tombe sur vous à l'improviste ce jour, ³⁵ comme filet ;
 car il surviendra sur tous ceux
 qui sont installés à la surface de toute la terre.

le Christ donne à entendre qu'il n'ignore pas lui-même le secret du Père, secret que les disciples n'ont pas le droit de connaître (la réponse évasive de xvii, 20, paraît avoir été écrite aussi dans la connaissance de Mc. xiii, 32, ou de sa source ; cf. *Marc*, 383).

Pour finir, notre auteur traite à sa façon le thème de la vigilance, retenant seulement les proportions de la même leçon dans Marc (xiii, 33-37— « Mais prenez garde que vos cœurs ne s'appesantissent dans la crapule ». — Littéralement, il faudrait entendre par ce mot les suites ou l'influence de l'ivresse récente ; mais l'auteur pourrait avoir en vue les excès de mangeaille (cf. xvii, 28). — « L'ivrognerie, les inquiétudes de la vie », — les soins matériels de l'existence (cf. viii, 14). — « Et que ce jour ne tombe sur vous à l'improviste, comme un filet ». — Plusieurs témoins (A C. etc. Ss. Sc.) rattachent les mots : « comme un filet » (en lisant *ὡς παγίς γάρ ἐπεισελεύσεται*, au lieu de *ἐπεισελεύσεται γάρ*) à la phrase suivante. La comparaison du filet paraît venir d'Isaïe (xxiv, 17, Sept., dont la suite, v. 20, a dû influencer également la rédaction de notre passage). Ainsi les pécheurs ressembleront à des bêtes capturées. — « Car il tombera sur tous ceux qui sont établis à la surface de toute la terre ». — Il s'agit du genre humain, non des habitants de la Judée. — « Mais veillez en tout temps ». — Ce « veillez » (*ἀγρυπνεῖτε*) fait écho à Marc (xiii, 33). — « Priant que vous puissiez échapper à tout cela qui doit arriver », — traverser sans défaillance les terribles événements qui sont annoncés, — « et vous tenir », — vous présenter (*σταθῆναι* ; cf. xviii, 11) sans crainte, — « devant le Fils de l'homme ». — Il ne s'agit pas de faire présenter les élus au Christ par les anges (d'après Mc. xiii, 17), dont notre auteur n'a point parlé. Cette finale manque un peu de relief ; mais peut-être accuse-t-elle un certain sentiment des réalités et l'espèce de pessimisme dont s'inspirait celui qui plus haut (xviii, 8) s'est demandé si le Fils de l'homme en son avènement trouverait encore la foi dans le monde.

Il va de soi que ce discours eschatologique, secondaire dans Marc (voir *Marc*, 366 ss.) et construit sur une petite apocalypse plutôt juive que judéo-chrétienne, est encore moins authentique, s'il est possible, dans le troisième évangile que dans le second.

³⁶ Mais veillez, en tout temps priant
pour que vous soyez capables d'échapper à tout cela
qui doit arriver,
et de vous présenter devant le Fils de l'homme. »

³⁷ Or il était, les jours, dans le temple, à enseigner ;
mais, les nuits, il allait prendre gîte au mont dit des Oliviers ;
³⁸ et tout le peuple dès le matin venait à lui
dans le temple pour l'entendre.

En suite du discours et comme introduction au récit de la passion, vient une notice générale touchant les habitudes de Jésus pendant les jours qui précédèrent son arrestation. — « Or, les jours, il était, dans le temple, à enseigner ». — C'est sur l'emploi des journées, non sur leur nombre, qu'on attire notre attention. — « Mais, les nuits, sortant » — de la ville, — « il prenait gîte au mont dit des Oliviers ». — L'expression employée par notre auteur (ἡβλιζετο) n'oblige pas à admettre que Jésus passât la nuit dehors (cf. Mt. XXI, 17) ; mais elle ne convient pas, semble-t-il, à une hospitalité régulièrement reçue dans une maison (cf. LAGRANGE, 537) ; ce n'est peut-être pas sans motif que l'évangéliste substitue le mont des Oliviers à Béthanie ; il n'a pas le récit de l'onction, que Marc (xiv, 3) localise dans ce bourg, et l'on dirait que l'arrestation se produit « au mont des Oliviers », dans « le lieu » où Jésus avait « accoutumé » de se rendre les jours précédents (xxii, 39). — « Et tout le peuple était matinal auprès de lui dans le temple pour l'entendre ». — Le caractère un peu systématique des données pourrait les faire prendre pour une sorte de généralisation rectificative des indications spéciales que l'on trouve dans Marc. Le nombre des jours expressément signalés dans cet évangile entre l'entrée de Jésus à Jérusalem et son arrestation a pu être jugé insuffisant, d'autant qu'il se trouvait diminué par l'omission du récit concernant la femme adultère. C'est peut-être pour avoir senti l'inconvénient de cette omission, ou pour la dissimuler, que notre auteur a rédigé sa note, où l'on dirait qu'il s'inspire de l'anecdote supprimée (HOLTZMANN, 93, 407. Cf. Jn. VIII, 1-2. Certains mss., groupe Ferrar, insèrent la péricope de l'adultère après Lc. XXI, 38). Comme il va laisser tomber également l'indication chronologique placée par Marc (xiv, 8) en tête des récits de la passion, c'est que l'artifice de cette chronologie ne lui a pas échappé, ou qu'il a trouvé quelque avantage à la négliger. Luc d'ailleurs a pu l'ignorer, parce que le document fondamental de Marc ne la connaissait pas, et notre auteur se sera

^{xxii} Cependant approchait la fête des azymes, dite pâque ;
 2 et les grands-prêtres et les scribes cherchaient
 comment ils pourraient se défaire de lui ;
 car ils craignaient le peuple.

tenu dans le vague afin de ne contredire expressément ni la rédaction de Marc, ni le rapport avec la coutume pascale de l'Eglise romaine, ni la tradition plus ancienne qui supportait la coutume pascale des communautés d'Asie.

LXXXIII. LES GRANDS-PRÊTRES ET JUDAS

Le récit de l'onction dans Marc (xiv, 39) ayant été comme anticipé dans l'histoire de la pécheresse (vii, 36-50), la trahison de Judas se trouve rattachée directement au projet des grands-prêtres, comme il est naturel et comme l'indiquait probablement la source de Marc. — « Or approchait la fête des azymes, dite pâque ». — Marc (xiv, 1) : « Or la pâque et les azymes étaient dans deux jours ». Notre auteur semble confondre la pâque proprement dite avec la semaine des azymes, qui en est distincte, mais la même façon de parler se rencontre dans Josèphe (*Ant.* XIV, 2, 1 ; XVIII, 9, 3). On ne peut que conjecturer pourquoi il remplace par une donnée vague l'indication précise de Marc touchant les deux jours. Comme il a généralisé, à la fin du chapitre précédent, les indications spéciales de Marc touchant les journées du ministère hiérosolymitain, il n'y a pas trop lieu de s'étonner qu'il omette ici la mention du jour. Mais l'influence de la source peut avoir suggéré l'omission, soit que la source n'ait pas contenu l'indication des deux jours, soit qu'elle l'ait rapporté à un autre objet, à la dernière cène et non au repas de l'onction. Il paraît moins probable que l'indication ait été omise parce que le récit de l'onction l'était, ou bien parce que l'évangéliste aurait jugé contradictoires les données de Marc, où les prêtres, qui ne veulent pas prendre Jésus « dans la fête », ne laissent pas de le faire prendre et juger au plus grand jour de la solennité. La contradiction existe indépendamment de l'indication des deux jours, et l'on en peut inférer seulement que Jésus a dû être arrêté, non pas le jour où l'on immolait l'agneau pascal, mais l'un des jours précédents.

« Et les grands-prêtres et les scribes cherchaient comment ils pourraient se défaire de lui ». — Marc : « Et les grands-prêtres et les scribes cherchaient comment ils pourraient se saisir de lui par

- ³ Or Satan entra en Judas dit Iscariote, qui était du nombre des Douze ;
⁴ et il s'en alla conférer avec les grands-prêtres et les stratèges sur le moyen de le leur livrer.

ruse, afin de le faire mourir ». Notre auteur n'insiste pas sur la ruse, et il donne à entendre seulement que les autorités juives trouvaient inconvenient à une arrestation publique. — « Car ils craignaient le peuple », — à raison de la faveur que Jésus trouvait auprès lui (xix, 48 ; xxi, 38).

« Or Satan entra en Judas dit Iscariote, qui était au nombre des Douze ». — Marc (xiv, 10) disait plus simplement : « Or Judas Iscariote, l'un des Douze, s'en alla vers les grands-prêtres pour le leur livrer ». Notre auteur fait une phrase pour expliquer la trahison de Judas par une influence du diable. Il ne s'agit pas d'une possession proprement dite, mais d'une sorte de possession morale, Satan s'étant servi de cet instrument pour recommencer contre Jésus la lutte qu'il avait interrompue après la grande scène de la tentation (iv, 13 ; xxii, 31 ; cf. Jn. xiii, 2, 27). Parler ici de suggestion est accentuer dans le sens psychologique une indication qui est aussi bien théologique. — « Et ils s'en alla conférer avec les grands-prêtres et les capitaines ». — Marc ne parle que des grands-prêtres. Notre auteur, quia lu Josèphe, a pensé que la garde du temple avait dû concourir à l'arrestation du Christ ; mais le titre de « stratège » n'appartient d'ordinaire qu'au chef suprême de cette garde ; il est employé ici pour en désigner tous les officiers (cf. Act, iv, 24-26). — « Sur le moyen de leur livrer ».

« Et ils se réjouirent ». — Marc (xiv, 11) : « Et ceux-ci, l'ayant entendu, se réjouirent ». — « Et ils promirent de lui donner de l'argent ». — Ainsi Marc. — « Et il engagea sa parole ». — Trait propre à notre auteur (omis dans Ss. Sc. mss lat.). — « Et il cherchait l'occasion de le leur livrer sans foule », — c'est-à-dire dans un moment où Jésus serait isolé, de façon que le peuple ne sût rien de son arrestation et ne pût s'en émouvoir. Ainsi le sous-entend Marc, qui n'a pas : « sans foule » (ἀτερ ὄχλου), et notre auteur n'a fait que transposer et interpréter ce qu'on lit d'abord dans Marc (xiv, 2) touchant le désir des prêtres.

Il y a beaucoup de convenu en ce récit et dans tout ce qui concerne Judas : le complot et le marché auront été, pour le moins, inférés du fait de la trahison. On sait que la légende de Judas est

⁵ Et ils se réjouirent et ils convinrent de lui donner de l'argent ;

⁶ et il consentit, et il cherchait occasion de le leur livrer en dehors de la foule.

⁷ Or arriva le jour des azymes, où il fallait immoler la pâque ;

⁸ et il envoya Pierre et Jean, disant :

« Allez nous préparer la pâque, pour que nous (la) mangions. »

allée grossissant : Matthieu (xxvi, 15 ; xxvii, 310) dit la somme qui a été payée au traître, mais il a pensé la trouver dans une prophétie (ZACH. xi, 12) ; il le fait mourir de male mort, mais les Actes (I, 18-19) racontent la chose d'une autre manière. Bien que quelques-uns aient contesté jusqu'à l'existence de Judas, sans nier pour autant celle de Jésus, il n'apparaît pas évident que le simple fait de la trahison ait été déduit des anciens textes (par exemple de Ps. xli, 10, cité à ce propos dans Jn, xiii, 18) ; on pourrait dire que le personnage du traître appartenait presque nécessairement à la mise en scène de la passion ; mais il n'appartient pas moins naturellement à la conclusion de l'aventure messianique tentée par Jésus ; par ailleurs, il va de soi que, si le collège apostolique n'a pas été institué par Jésus, Judas n'a pu être l'un des Douze (sur la question de Judas, voir BULTMANN, 159, 167).

LXXXIV. LA CÈNE

Les préliminaires de la dernière cène sont racontés d'après Marc, avec de légères retouches. — « Or arriva le jour des azymes, où il fallait immoler la pâque ». — Marc (xiv, 12) disait plus exactement : « Le premier jour des azymes, où l'on immolait la pâque ». Notre auteur entend bien le même jour, celui où l'on immolait l'agneau pascal, c'est-à-dire le 14 nisan ; mais azymes et pâque étant pour lui deux noms d'une même fête, il parle comme si n'y avait eu qu'un jour d'azymes, celui où l'on immolait et mangeait l'agneau. — « Et il envoya Pierre et Jean ». — Dans Marc, ce sont les disciples qui demandent d'abord où il faut préparer la pâque, et Jésus en envoie deux quine sont pas nommés. Ce doit être avec intention que l'initiative a été réservée à Jésus, peut-être pour accentuer le désir qu'avait le Christ de célébrer cette pâque (xxii, 15). La mention nominative des deux disciples envoyés doit probablement, être attribuée

⁹ Et ils lui dirent :

« Où veux-tu que nous préparions ? »

¹⁰ Et il leur dit :

« Lorsque vous serez entrés en la ville,
à votre rencontre se trouvera homme portant cruche d'eau ;
suivez-le dans la maison où il entrera ;

¹¹ et vous direz au maître de la maison :

« Le Maître te dit :

« Où est la salle

où je pourrai manger la pâque avec mes disciples ? »

¹² Et il vous montrera salle haute, grande, garnie de tapis.

Faites-là les préparatifs. »

¹³ Or, s'en étant allés, ils trouvèrent comme il leur avait dit,
et ils préparèrent la pâque.

¹⁴ Et lorsque fut venue l'heure, il se mit à table,

au rédacteur qui, dans les Actes (III, 1-4, 11 ; IV, 13, 19 ; VIII, 14), s'est plu à montrer Jean auprès de Pierre. — « Disant : « Allez nous préparer la pâque, pour que nous » la « mangions ». — Peut-être vaudrait-il mieux construire (d'après Marc) : « Allez nous faire préparatifs pour que nous mangions la pâque ».

« Et ils lui dirent : « Où veux-tu que nous préparions ? » — L'on retombe ainsi dans la question que Marc fait poser d'abord : « Où veux-tu que nous allions préparer pour que tu manges la pâque ? ». — « Et il leur dit : « Lorsque vous entrerez dans la ville, vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau ». — Marc (XIV, 13) : « Allez à la ville et vous rencontrerez », etc. — « Suivez-le dans la maison où il entrera, et dites au maître de la maison ». — Marc (13-14) : « Suivez-le, et, où qu'il entre, vous direz au maître de la maison ». — « Le Maître te dit : « Où est la chambre où je pourrai manger la pâque avec mes disciples ? » — Marc : « Le maître dit : « Où est ma chambre », etc. — « Et il vous montrera une salle haute, grande, garnie de coussins ; faites là les préparatifs ». — Marc (XIV, 15) : « Et vous nous ferez là les préparatifs ».

« Or, étant partis, ils trouvèrent selon qu'il leur avait dit ». — Marc (XIV, 15) : « Et les disciples s'en allèrent, ils vinrent à la ville et ils trouvèrent selon qu'il leur avait dit ». — « Et ils préparèrent la pâque ». — Le petit miracle de prévision que racontait Marc, fiction secondaire s'il en fut (voir *Marc*, 396 ; cf. BULTMANN, 160), ■ donc été soigneusement retenu par notre évangéliste.

¹⁵ et les apôtres avec lui.

Et il leur dit :

« J'ai grandement désiré manger cette pâque avec vous avant de souffrir.

¹⁶ Car je vous dis que je ne la mangerai plus avant qu'elle s'accomplisse dans le royaume de Dieu. »

« Et quand fut venue l'heure », — le temps voulu, fixé par la Loi et la coutume pour le repas pascal. Marc (xiv, 17) : « Et le soir venu ». — « Il se mit à table, et les apôtres avec lui ». — Marc : « Il arriva avec les Douze, et pendant qu'ils étaient à table », etc., Marc faisant venir la dénonciation du traître avant l'institution de la cène. Comme la dénonciation paraît superposée à l'institution, notre évangile, en omettant ici la dénonciation, doit être conforme à la source de Marc.

« Et il leur dit : « J'ai beaucoup désiré manger cette pâque avec vous avant de souffrir ». — C'est pour cette raison qu'il l'a fait préparer. Ainsi notre rédacteur insiste sur le caractère pascal du dernier repas et sur l'importance que Jésus attachait à cette dernière pâque, sans doute à cause de sa signification. Et l'agneau pascal, que Jésus a si ardemment désiré de manger avant de souffrir, va se trouver en parallèle avec la coupe de vin que Jésus boit aussi pour la dernière fois. Combinaison rédactionnelle : la tradition commune est ferme sur le parallélisme du pain et du vin, elle ignore celui du vin et de l'agneau. L'on reconnaît en ce qui est dit de la pâque le style du rédacteur et aussi l'esprit de l'apologiste qui s'emploie à judaïser, quant à la forme, et l'évangile et l'histoire apostolique.

« Car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le royaume de Dieu ». — Le Christ, qui mange si dévotement cette pâque de sa passion, n'aura plus part désormais qu'à la pâque éternelle, à la véritable délivrance dans le règne messianique. Ce n'est pas sans motif que l'auteur a écrit : « jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse » (πληρωθῆ), c'est-à-dire, jusqu'à ce que se réalise ce qu'elle figure. La variante (D) : « jusqu'à ce qu'elle soit mangée nouvelle » (καινὸν βρωθή, suggérée par Marc, xiv, 25), n'est pas recommandée par le parallélisme, et le rédacteur qui évite de dire (18) qu'il y aura vin nouveau dans le royaume de Dieu, n'a aucun souci d'y mettre une véritable pâque. Mais il est bien vraisemblable que notre rédacteur a travaillé sur une relation où, sans qu'il fût question de la pâque, on faisait dire à Jésus bénissant le pain, qu'il n'en mangerait plus avant de le manger nouveau dans le royaume de Dieu, comme on le lui fait dire pour le vin (cf. ANDERSEN, *Das Abendmahl in den*

¹⁷ Et prenant une coupe, grâces rendues, il dit :

« Prenez ceci et partagez-le entre vous ;

¹⁸ car je vous dis :

je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne,
jusque ce que le royaume de Dieu soit arrivé. »

zwei ersten Jahrhunderten nach Christus, 35). Selon la fiction de notre auteur, Jésus, en se mettant à table, ferait une réflexion sur l'agneau, figuratif de sa passion, puis il ferait une réflexion parallèle sur la coupe qui lui est présentée, sans doute la première coupe du festin pascal.

« Et ayant reçu une coupe ». — Dans les relations parallèles (Mc. xiv, 23; Mt. xxvi, 27), Jésus « prend » la coupe (λαβών ; ici δεξάμενος). comme il « prend » le pain (19). — « Après avoir rendu grâce, il dit : « Prenez ceci et distribuez-le entre vous ». — Cet ordre est imité de la formule qui accompagne les mots mystiques : « Ceci est mon corps » (Mc. xiv, 22) ; il se comprend si le geste est typique de l'institution eucharistique et si l'auteur a en vue la coupe de la cène. « Ceci » (τοῦτο) est le vin dont on lit ailleurs (Mc. xiv, 24) : « Ceci est mon sang ». L'invitation n'a de sens que par rapport au souvenir et à la commémoration qui devront être ultérieurement observés par les disciples. C'est à raison de cette perspective flottante que Jésus, tout à l'heure si pressé de manger la pâque, semblerait maintenant ne vouloir point boire le vin qui sert pour le repas pascal. Le vin dont il dispose actuellement est celui qui sera bu après sa mort.

« Car je vous dis que je ne boirai plus désormais du produit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu arrive ». — Le « car » est embarrassant. Marc (xiv, 25) et Matthieu (xxvi, 29), qui ont ces paroles après : « Ceci est mon sang », etc., écrivent, le premier : « En vérité je vous dis » ; le second : « Mais je vous dis » (λέγω δέ) ; le discours est incohérent, mais la parole sur le vin que Jésus ne boira plus n'est pas précisément pour signifier que les disciples doivent boire parce que Jésus ne boira plus. Ici, en pressant les termes, et si l'on écarte toute arrière-pensée symbolique, on ferait dire au Christ : « Buvez maintenant, parce que je ne boirai plus ». Précepte et motif qui n'auraient guère de signification. Si l'auteur a en vue la cène chrétienne, le précepte s'entend, et le motif est la commémoration du Christ en attendant sa venue. Mais on sent l'artifice de la combinaison rédactionnelle. Notre auteur ne dit pas, comme Marc : « jusqu'à ce jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu ». Ce n'est pas le festin des élus qu'il a eu en vue.

¹⁹ Et prenant du pain,
grâces rendues, il le rompit,
et il le leur donna disant :

« Et ayant pris du pain et rendu grâce ». — Marc (xiv, 22) : « ayant dit la bénédiction (εὐλογῆσας. Luc, εὐχαριστήσας, ici comme 17 ; cf. I Cor. xi, 24). — « Il le rompit et le leur donna, disant : « Ceci est mon corps ». — Marc : « Prenez, ceci est mon corps ». L'omission de « Prenez » tient peut-être à ce qu'il a été dit pour la coupe : « Prenez ceci et partagez entre vous », et que le même ordre est à sous-entendre pour le pain (cf. Mc. xiv, 22 et 24). Dans le troisième évangile comme dans les autres le caractère essentiel du dernier repas est son rapport mystique avec la cène chrétienne dont il est le prototype ; mais, dans les récits des synoptiques, deux conceptions assez différentes se superposent, qui ont été harmonisées ou fondues dans le quatrième évangile. On a cru d'abord que Jésus, en ce dernier repas, qui n'avait pas de rapport spécial avec la pâque (cf. E. MEYER, I, 177 ss.), après avoir prononcé les paroles ordinaires sur le pain et sur la coupe, avait déclaré à ses disciples qu'ils ne se réuniraient plus avec lui que dans le festin du royaume de Dieu (Mc. xiv, 25 ; Mt. xxvi, 29 ; Lc. xxii, 16-18). Telle peut être l'impression qu'eurent, après coup, de ce repas les premiers disciples ; mais c'est aussi bien une conception de ce repas en type de la cène comprise comme anticipant la communion des élus au Christ ressuscité, conception qui implique seulement la commémoration de sa mort et de sa résurrection, et qui a été figurée de même dans la multiplication des pains. Sur cette conception, qu'on a tout lieu de juger primitive, Marc (xiv, 22-24) greffe l'idée que Paul a résumée dans sa vision du dernier repas (I Cor. xi, 23-26), où la cène est la commémoration directe de la mort salutaire, le pain figurant le corps, et le vin le sang de Jésus. Il semble que la conception de Paul se soit insinuée dans notre évangile en ce qui est dit de la pâque, et exprimée seulement dans la formule : « Ceci est mon corps ».

Le texte ordinaire ajoute : « Qui est donné pour vous. Faites ceci en mémoire de moi ». — Emprunt à la première aux Corinthiens (xi, 24-25), le mot « donné » (διδόμενον) ayant été ajouté pour la clarté. Et de la même source encore vient la seconde mention de la coupe : — « Et la coupe de même, après le souper, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang ». — A quoi s'ajoute, d'après Marc (xiv, 24) : — « Qui est répandu pour vous ». — Marc dit : « pour plusieurs » ; mais « répandu pour vous » correspond à « donné pour

« Ceci est mon corps. »

vous ». Ainsi l'on a ici deux coupes et deux bénédictions de vin. Certains interprètes, faisant foi au texte reçu, croient y voir mention de deux pâques, la pâque juive, que Jésus aurait voulu célébrer selon la tradition (15-18), et la pâque chrétienne, l'eucharistie que Jésus aurait inaugurée (19-20) après la célébration de la pâque juive ; mais la distinction des deux pâques n'est aucunement indiquée dans le texte, et la bénédiction du pain ne peut pas être indépendante de la pâque juive ; c'est le même pain et le même vin qui servent pour la pâque et pour l'eucharistie ; et il y a cet embarras, que le texte reçu de Luc répartit entre deux coupes les paroles que Marc et Matthieu font dire à propos de la même coupe. Si l'on veut que le texte ordinaire soit authentique, on peut admettre que l'évangéliste a eu en vue deux coupes différentes du festin pascal, ou bien que, nonobstant les apparences, il a eu en vue la même coupe ; mais aucune de ces hypothèses n'est satisfaisante.

D'anciens témoins (D et mss. lat.) n'ont rien après : « Ceci est mon corps », et ne parlent pas de la seconde coupe, c'est-à-dire qu'ils omettent ce qui paraît venir de la première aux Corinthiens. Il est donc à présumer que l'emprunt fait à l'épître est une glose ancienne, une interpolation faite pour accorder Luc avec Marc, Matthieu et Paul. Nulle vraisemblance à ce qu'on ait omis dans certains manuscrits la seconde mention de la coupe pour accorder Luc avec Marc et Matthieu ; car, dans ce cas, c'est la première mention qu'on aurait dû supprimer, et l'on ne se serait pas avisé d'effacer les mots : « Cette coupe est la nouvelle alliance » etc., qui exprimaient la croyance de l'Eglise, en leur préférant : « Je ne boirai plus de vin » ; rien d'ailleurs n'aurait été plus facile que de rapporter à la même coupe, en se conformant à Marc, les paroles que le texte ordinaire de Luc présente séparées. (Pour remettre la coupe à sa place, deux mss. lat., *b e*, qui n'ont pas les additions venues de I Cor., transposent 17-18 après 19 *a*. Sc. fait la même transposition, mais lit 19 avec le supplément : « donné pour vous » etc. Ss. a aussi 19 entier, l'amène après 16, et amalgame 17-18 avec 20, comme il suit : « Et après qu'ils eurent soupé, il prit la coupe, y fit l'action de grâce et dit : « Prenez cela et partagez-le entre vous. Ceci est mon sang, la nouvelle alliance. Car je vous dis que je ne boirai plus de ce fruit jusqu'à ce qu'arrive le règne de Dieu »). La présence, dans l'évangile de Marcion, des mots concernant la coupe de l'alliance (HARNACK, *Marcion*, 215), est loin d'être un témoignage décisif en faveur du texte reçu et pourrait au contraire en expliquer

l'origine ; car Marcion était fort capable de rectifier Luc d'après Paul (en omettant 17-18, comme le suppose Harnack, *loc. cit.*)

Aucun témoignage traditionnel ne supporte l'opinion des critiques qui suspectent aussi bien l'authenticité des paroles concernant le pain (WELLHAUSEN, 123 ; Blass, Lietzmann ; cf. KLOSTERMANN, 574). Assurément ces paroles ne procèdent pas de la même tradition que les précédentes, et la juxtaposition des unes et des autres provient d'une combinaison rédactionnelle ; mais cette combinaison, qui a eu lieu dans Marc, se réalise sous une autre forme dans Luc. Il se peut que Luc lui-même n'ait parlé ni du pain-corps ni du vin-sang, et qu'il ait gardé la perspective eschatologique du dernier repas, en suivant la source qui lui est commune avec Marc ; mais le rédacteur de notre évangile, qui a commencé par substituer la pâque au pain, n'a pas dû pour cela supprimer la bénédiction du pain dans sa relation de la dernière cène. La bénédiction du vin ne saurait aller ici sans celle du pain. Et il est souverainement arbitraire de supposer que l'auteur accentuerait la dernière pâque juive de Jésus pour détourner les chrétiens de célébrer la pâque des Juifs. La vérité doit être que le rédacteur, toujours soucieux de montrer que le christianisme est l'authentique accomplissement du judaïsme, conserve au dernier repas sa physionomie juive et eschatologique, dans l'intention de présenter la cène chrétienne comme le vrai rite pascal, la commémoration du salut, et qu'il s'est borné à insinuer le sens proprement chrétien de la cène dans ce qu'il dit de la bénédiction du pain. S'il ne parle pas de nouvelle alliance, c'est qu'il ne veut rien dire qui puisse faire considérer le christianisme comme une religion réellement distincte du judaïsme.

Son récit de la cène, qui s'achève sur les mots : « Ceci est mon corps », est assez mal équilibré ; mais c'est lui qui en a d'abord compromis l'équilibre en mettant la pâque à la place du pain. La bénédiction du pain y gagne en relief, et l'on ne doit pas oublier que, pour le rédacteur de Luc et des Actes, la cène chrétienne est proprement « la fraction du pain ». Du reste, dans l'usage ordinaire des Juifs, qui dut être aussi, au commencement, celui des chrétiens, la bénédiction de la coupe précédait celle du pain, et la *Didaché* (ix) garde cet ordre, comme notre auteur ; mais dans la distribution, le pain passait avant le vin ; c'est pourquoi Paul et les deux autres synoptiques mentionnent le pain en premier lieu.

On dit que les paroles concernant le traître (21-23) font suite aux prévisions de mort (15-18) : c'est une suite très artificielle ; et pour le rédacteur, l'idée de la mort est aussi bien impliquée dans : « Ceci

- ²¹ « Pourtant la main de qui me livre est avec moi à la table,
²² parce que le Fils de l'homme, selon qu'il est décrété, s'en va ;
 mais malheur à cet homme par qui il est livré ! »
²³ Et ils se mirent à discuter ensemble
 lequel d'entre eux devait faire cela.

est mon corps ». Mais il paraît tout aussi gratuit de supposer que notre évangéliste, ayant égard à ce qu'on lit dans la première aux Corinthiens, aurait voulu montrer en Judas un exemple de communion indigne. Le rapport immédiat qui se trouve établi dans Luc entre les formules eucharistiques et l'annonce de la trahison est une combinaison rédactionnelle qui ne cache pas de sous-entendus. Il résulte de cette combinaison que Judas était présent quand Jésus distribua le pain et le vin ; mais rien ne fait ressortir la signification sacrilège de cette présence ; et ni Marc ni même Matthieu, qui mettent l'annonce de la trahison avant les paroles eucharistiques, ne laissent entendre que Judas ait quitté ses compagnons avant la fin du repas (cf. Jn. XIII, 21-30). L'annonce de la trahison est adventive à la plus ancienne relation du dernier repas ; notre évangéliste a voulu lui faire une place, et dans Luc elle a beaucoup moins que dans Marc l'apparence d'une surcharge.

Notre auteur laisse tomber presque toute la mise en scène de Marc (xiv, 18-21) et il ne retient guère que la dénonciation, qu'il s'abstient de dramatiser. — « D'ailleurs ». — Mot de liaison (πλήν) que l'évangéliste emploie volontiers, à défaut de transition meilleure, dans ses combinaisons rédactionnelles. — « La main de celui qui me livre est avec moi à la table ». — Résumé des deux déclarations (Mc. xiv, 18) : « En vérité je vous dis que l'un de vous me livrera, qui mange avec moi », et (20) : « C'est un des Douze qui met avec moi la main au plat ». S'il est question de « main » dans notre évangile, c'est parce que Marc en a parlé ; s'il n'est pas question de main au plat, c'est parce que dans l'économie du récit, le repas est fini ; le texte n'en signifie pas moins que le traître est un des commensaux actuels de Jésus, et la main n'est pas mentionnée comme instrument de la trahison. — « Parce que le Fils de l'homme, selon ce qui est décrété, s'en va ». — Marc (21) : « Car le Fils de l'homme s'en va, selon qu'il est écrit de lui ». — « Mais malheur à cet homme par qui il est livré ! ». — Marc ajoute : « Mieux vaudrait pour cet homme qu'il ne fût pas né ». Ces paroles impliquent sans doute déjà la connaissance de quelque sombre légende sur la fin de Judas ; notre rédacteur a pu facilement les omettre, si c'est lui qui raconte dans les Actes

²⁴ Or il y eut aussi querelle entre eux,
à qui parmi eux serait regardé comme le plus grand.

(I, 18-19) la mort du traître dans le champ dit Akeldama (voir *Actes*, 177).

« Et ils se mirent à discuter ensemble lequel d'entre eux devait faire cela ». — L'évangéliste a pensé pallier ainsi l'in vraisemblance de Marc (xiv, 19) : « Il se mirent à s'affliger et à lui dire l'un après l'autre : « Est-ce moi ? » In vraisemblance agravée dans Matthieu (xxvi, 25) par la réponse de Jésus à Judas : « Tu l'as dit »; dans le quatrième évangile par la confiance de Jésus au disciple bien-aimé et l'ordre donné au traître d'en finir (Jn. xiii, 21-30). Ici les disciples se demandent entre eux qui ce peut être, et Jésus n'est pas censé faire attention au débat. Il faut supposer que les disciples ne réussissent pas à tirer la chose au clair, ou bien qu'ils s'accordent avec Jésus pour ne pas faire obstacle à « ce qui est décrété ». La remarque sert à préparer et introduire une autre dispute dont les deux premiers évangiles ne parlent pas en cet endroit. Ce peut être en vue de cette combinaison littéraire que notre auteur a placé en vue de cette eucharistique la dénonciation du traître. Celle-ci est très mal amenée, dans le texte ordinaire, après le développement des paroles eucharistiques.

LXXXV. INSTRUCTIONS AUX DISCIPLES

Après l'annonce de la trahison par Judas, et dans une sorte de coordination logique avec celle-ci, l'auteur se propose de signaler l'annonce du reniement par Pierre. Ce peut être par la considération de celui-ci, qui est pour notre évangéliste le principal apôtre, qu'a été insérée entre les deux prédictions la querelle pour la première place, avec la leçon qui y correspond : non que Jésus soit censé combattre la prétention de Pierre à la primauté, mais tout simplement parce que la pensée de Pierre a évoqué dans l'esprit de l'auteur celle de la primauté apostolique et du caractère qui lui appartient. Du reste, l'évangéliste paraît avoir trouvé la leçon du service appropriée à la situation de Jésus à table et présageant en son dernier repas tout autant les conditions du service des tables, de la cène eucharistique dans les communautés chrétiennes, que les circonstances du festin dans le royaume de Dieu. A vrai dire, il ne réussit qu'imparfaitement à conformer les textes au rapport qu'il a perçu. Il a voulu ras-

²⁵ Mais il leur dit :

« Les rois des nations les tiennent soumises,
et ceux qui autorisent sur elles bienfaiteurs sont appelés.

²³ Or de vous il n'en est point ainsi :

mais que le plus grand parmi vous soit comme le plus jeune,
et le chef comme le servant.

sembler la leçon sur le service apostolique, amenée dans Marc et dans Matthieu par la demande des Zébédéides, et la promesse des trônes qui se lit seulement dans Matthieu (xix, 28). Bien qu'il ait omis l'incident des Zébédéides, il se trouve, comme Marc, avoir deux disputes sur les préséances; la première (ix, 46-48), certainement d'après Marc (ix, 33-37) lui-même; la seconde, d'après une source dont dépend aussi bien Marc (x, 42-45) pour la leçon insérée dans le récit concernant les Zébédéides. Et il a voulu mettre la récompense à côté du service. La mention de la table et du festin messianique dans la promesse des trônes n'explique pas l'insertion de ce morceau dans le récit de la cène; elle en est plutôt la conséquence; et c'est pour la même raison que le service apostolique se trouve ici comparé à un service de table. Grâce à ces modifications, la leçon sur le service et sa récompense se trouve plus ou moins coordonnée à ce qu'a dit Jésus (xxii, 16, 18) touchant le festin auquel il prendrait part avec ses disciples dans le royaume de Dieu.

« Or il y eut querelle », — une contestation impliquant rivalité, — « entre eux, à qui serait regardé » — ou à regarder — « comme le plus grand ». — Il est superflu de chercher l'occasion de cette querelle, attendu que le narrateur n'a eu en vue aucune circonstance particulière, et que sa phrase n'a qu'une valeur d'introduction littéraire au discours qui suit. Après avoir cherché qui est le traître, les disciples cherchent qui est le plus grand: on ne peut voir dans ce rapprochement autre chose qu'un artifice rédactionnel. Les apôtres ne sont pas censés se disputer les premières places dans le royaume à venir, mais déjà quant au présent, les deux prétentions étant corrélatives.

« Mais il leur dit: « Les rois des nations ». — Marc (x, 42): « Vous savez que ceux qui sont regardés comme chefs » (οἱ δοκοῦντες ἄρχειν. C'est de ce δοκοῦντες que vient le δοκεῖ employé par notre auteur dans la formule d'introduction; cf. GAL. II, 19). — « Les tiennent soumises », — littéralement: « en sont maîtres » (κυριεύουσιν), agissent envers elles et sont traités comme « seigneurs », — « et ceux qui ont pouvoir sur elles sont appelés bienfaiteurs ». — Marc: « Et que leurs grands

27 Car qui est le plus grand,
celui qui est à table ou bien le servent ?
N'est-ce pas celui qui est à table ?
Or, moi, au milieu de vous je suis comme le servent.

ont pouvoir sur elles. » Notre auteur a voulu raffiner en faisant allusion, sans ironie semble-t-il, aux titres de « bienfaiteur » (Evergète) ou de « sauveur » (Soter), acceptés ou revendiqués par les souverains. — « Or il n'en est pas », — il n'en doit pas être — « ainsi de vous; mais que le plus grand parmi vous soit comme le plus jeune ». — Marc (x, 43): « mais celui qui voudra devenir grand parmi vous sera votre serviteur »; ce qui revient à dire qu'on devient grand par le service. Notre texte signifie plutôt que le plus grand doit se comporter, moyennant le service, comme s'il était le plus jeune, à qui naturellement le service incombe. — « Et le chef, comme celui qui sert ». — Marc (x, 644): « Et qui voudra parmi vous être premier sera de tous esclave ». Les termes choisis par notre auteur sont en rapport plus accentué avec la direction et le ministère ecclésiastiques (*ἡγούμενος, διακονῶν*). Le service s'entend apparemment, pour la comparaison et eu égard à la circonstance, du service de table (cf. Act. VI, 1-4). Mais il paraît bien y avoir en même temps un écho de ce que dit Marc (x, 45) touchant le Fils de l'homme, qui est venu pour « servir ». — « Car qui est plus grand, celui qui est à table, ou bien celui qui sert ? N'est-ce pas » — évidemment — « celui qui est à table ? Or moi, au milieu de vous, je suis », — non seulement dans la circonstance présente, mais en général, — « comme celui qui sert ». — Nulle allusion au lavement des pieds (Jn. XIII, 1-20), qui a été bien plutôt conçu d'après notre passage. Le texte ne vise pas non plus formellement ce que Jésus vient de faire en présentant à ses disciples le pain et le vin, car Jésus en cela n'a point agi comme ministre mais comme président du repas. Il est bien probable toutefois que la comparaison est tournée de ce côté à raison de la circonstance, et parce que l'évangéliste pense au service de salut, service commémoré dans l'eucharistie, laquelle est un service de la communauté, l'auteur se défendant ici et ailleurs, de le définir dans les termes de Marc, dans la forme propre du mystère chrétien, parce qu'il ne veut pas trop s'écarter du formulaire juif. Cette paraphrase sur le Christ serviteur, parallèle à Marc, n'est donc point primitive relativement à lui (quant à l'origine même du logion, cf. p. 281), et elle est arrangée aussi pour qu'on y puisse tant bien que mal ajuster la promesse des trônes.

- ²⁸ Mais vous êtes, vous, ceux qui sont demeurés avec moi
[dans mes épreuves ;
- ²⁹ et moi je vous attribue,
comme mon Père me l'a attribué, le royaume,
- ³⁰ afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume,
et que vous soyez assis sur trônes,
jugeant les douze tribus d'Israël.

Car entre la leçon du service et la promesse il n'y a pas, à proprement parler, de transition. Ce sont des pensées juxtaposées entre lesquelles n'existe pas de lien autre qu'une certaine analogie de sujet. — « Mais vous, vous êtes ceux qui ont persévéré avec moi dans mes épreuves ». — Eloge visiblement destiné à introduire la promesse, et qui n'appartient pas au texte original de celle-ci (cf. Mt. XIX, 28) ; il n'est pas autrement justifié par la dispute sur la primauté. L'allusion aux « tentations » (πειρασμοί) du Christ répond plutôt aux spéculations du christianisme primitif qu'à une tradition historique ; elle anticipe sur la passion et conviendrait mieux dans la bouche du Christ glorifié ; prise telle quelle, la formule représente l'idée que l'évangéliste a voulu donner des apôtres (cf. Act. I, 21-22). « Mais vous » n'oppose pas les disciples fidèles à des disciples infidèles, mais les disciples présents à Jésus lui-même. Les variantes du ms. D n'améliorent pas le texte : « Or il n'en est pas ainsi de vous, mais que le plus grand parmi vous soit comme le plus petit, et le chef comme celui qui sert, plutôt que (comme) celui qui est à table. Car moi, au milieu de vous je suis venu, non comme celui qui est à table, mais comme celui qui sert ; et vous, vous avez grandi dans mon service comme celui qui sert, vous qui avez persévéré avec moi » etc. (cf. la glose de D après Mt. XX, 28, *supr.* p. 382).

« Et moi, je vous attribue le royaume » — ou plutôt « royauté » (βασιλείαν sans article) — « comme mon Père me l'a attribué ». — Disposition solennelle (διατίθεμαι), écho de l'alliance (διαθήκη) dont parle Marc (XIV, 24), non testamentaire, puisqu'elle est analogue à l'acte par lequel Dieu attribue le royaume à son Fils, mais authentique et définitive, volonté suprême du maître qui va quitter les siens. — « Afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume ». — Façon de parler qui convient mieux au Christ glorieux qu'à Jésus. Matthieu (XIX, 28) n'a rien de cette commensalité, et notre auteur a introduit la mention du festin pour le raccord avec la cène eucharistique. Il n'est pas du tout nécessaire d'être associé à la royauté pour

manger avec le roi. — « Et que vous soyez assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël ». — Plusieurs témoins (D. Ss. Sc., etc.) ont : « douze trônes », d'après Matthieu ; car c'est l'évangéliste, plutôt que la tradition, qui n'aura pas voulu mettre ici douze trônes, afin de n'avoir pas l'air d'en attribuer un à Judas. Mais les douze trônes sont en rapport avec les douze tribus, comme aussi bien le chiffre des douze apôtres. La sentence n'a pas été conçue d'abord dans le cadre de la passion. Notre auteur entend que les Douze exerceront une sorte de magistrature permanente sur tous les élus, figurés par les douze tribus, dans le royaume de Dieu. Jésus, qui, dans Marc (x, 40), s'interdisait d'attribuer les premières places du royaume, en dispose ici souverainement. Le texte de la promesse dans Matthieu implique simplement la destination providentielle des douze trônes aux douze apôtres, qui siègeront à côté du Christ juge ; mais ici, en coordination avec le festin perpétuel du royaume, la magistrature des apôtres ne semble pas limitée spécialement au jugement dernier. Il va sans dire que ce logion implique le rôle des Douze dans la première communauté et n'a été conçu qu'après la fondation de celle-ci.

Par un artifice rédactionnel des plus hardis, l'annonce du reniement de Pierre et de la défection générale des apôtres arrive ensuite, dissimulée en quelque sorte derrière une promesse d'assistance et la prédiction du rôle qui revient à Simon dans l'instauration de la foi après la grande épreuve. C'est bien au prince des apôtres que s'adresse la prédiction, qui pour cela même a pu être rattachée sans transition à la leçon du service et à la promesse des trônes. La reprise : « Et le Seigneur dit », manque dans plusieurs anciens témoins (S A D, etc.) et paraît avoir été ajoutée pour atténuer ce qu'a d'inattendu l'apostrophe lancée à Simon. Dans Marc et dans Matthieu, l'annonce du reniement a lieu sur le chemin de Gethsémani. Ici Jésus n'annonce pas expressément la défection des apôtres, comme dans Marc (xiv, 27 ; Mt. xxvi, 31) ; il paraît seulement la supposer dans la promesse et l'ordre adressés à Pierre, promesse et ordre qui sont un véritable équivalent des paroles d'investiture que Matthieu (xvi, 17-19) a placées après la confession messianique. Mais, si notre auteur omet ainsi la prophétie de Zacharie (xiii, 7) et son application, ce n'est pas seulement parce qu'il lui répugnait de dire que Dieu avait frappé le Christ, c'est parce que le cadre qu'il adopte pour les récits de la passion, de la résurrection, de l'institution de l'Eglise, exclut la dispersion des apôtres. Mais le discours adressé par Jésus à Pierre ne laisse pas d'impliquer le fait qui a été supprimé dans le récit,

- ³¹ Simon, Simon, voici que Satan a obtenu
de vous cribler comme le blé ;
- ³² mais j'ai prié pour toi
afin que ta foi ne défaille pas ;
et toi, une fois revenu,
a affermis tes frères. »
- ³³ Et il lui dit : « Seigneur,
avec toi je suis prêt
et à prison et à mort marcher. »

attendu que Pierre ne « reviendra » le premier qu'après la défection de tous, défection qui a été autre chose que la lenteur à croire signalée dans le dernier chapitre de notre évangile.

« Simon, Simon ». — Beaucoup de raisons invraisemblables ont été imaginées afin d'expliquer pourquoi Jésus emploie ici le nom de Simon. La vraie raison doit être que les paroles du Christ, à l'instar de Matthieu : « Simon fils de Jean, je te dis que tu es Pierre », sont une interprétation, mais en forme discrète, du nom et du surnom de l'apôtre : il s'agit de signifier comment le disciple Simon deviendra Pierre. On peut dire que Simon désigne « l'homme naturel » (HOLTZMANN, 412), mais ce n'est pas pour présager le reniement, c'est pour opposer l'homme à l'apôtre, en prévision du rôle éminent qui sera celui de Pierre dans la fondation de la foi et de l'Eglise chrétiennes. — « Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le blé ». — Cette annonce métaphorique de la grande épreuve, où se reconnaît le style rédactionnel et l'imitation de l'Ancien Testament, remplace la prédiction directe de la défection et de la fuite. De même que la légende représente l'ennemi des hommes sollicitant du Seigneur la permission de tourmenter Job (JOB, I, 11-12 ; II, 4-6), on le figure ici demandant et obtenant (c'est bien l'idée contenue dans ἐξήγησθε, LAGRANGE, 553) la permission de malmener les apôtres. La comparaison porte uniquement sur la secousse imprimée au grain dans le crible (cf. AM. IX, 9), non sur le nettoyage qui est le résultat de l'opération. On ne prête pas à Satan l'intention de fournir aux apôtres une occasion de montrer leur fidélité à Jésus ; il est censé vouloir les mettre, par ses machinations et les difficultés qu'il va susciter à leur foi et à leur courage, en cas d'abandonner le Christ pour toujours : Dieu, en effet, va laisser Satan dominer provisoirement sur le Fils de l'homme (XXII, 53), et ce triomphe du mal doit devenir pour les disciples une occasion de chute.

³⁴ Mais il dit : « Je te dis, Pierre,
 Ne chantera point aujourd'hui coq
 Av. nt que trois fois tu n'aies nié de me connaître. »

« Mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas ». — Jésus, de son côté, a prévenu les conséquences irréparables qu'aurait pu avoir la défection des disciples ; il a prié (cf. JN. XVII, 9-19) pour Simon, afin que celui-ci ne cesse pas de croire au Christ et au royaume divin que Jésus doit un jour amener ; et s'il a prié spécialement pour cet apôtre, ce n'est pas que Simon eût personnellement plus grand besoin qu'un autre d'être affermi dans la foi, c'est que la foi et la persévérance de ses compagnons dépendent, en quelque façon, de sa persévérance et de sa foi. — « Et toi, une fois revenu », — un abandon préalable est impliqué dans ce retour (sur la signification morale de *ἐπιστρέψας*, cf. I, 16 ; XV, 17), — « affermis tes frères ». — Il appartient à Simon, après qu'il aura succombé comme les autres, non pas en abandonnant sa foi mais en la reniant en paroles et en succombant au découragement, après qu'il aura le premier déploré sa faiblesse, de raffermir, premier témoin de la résurrection, la foi et le zèle de ses frères. Il va de soi que la prière du Christ sera exaucée et que Pierre remplira dignement en son temps la mission qui lui est échue. Ainsi la grande vocation de Pierre est signalée fort à propos pour pallier son reniement. Inutile d'ajouter que l'auteur ne songe pas à l'infailibilité du pape, mais il fait valoir l'action de Pierre dans la formation de la communauté apostolique, et la place éminente que le prince des apôtres retient ou qu'il est en train de prendre dans le souvenir chrétien. La traduction : « affermis tes frères en les convertissant », ne se recommande pas (D, *σὺ δὲ ἐπίστρεψον καὶ στήριζον κτλ.*, pourrait s'entendre ainsi, mais pas nécessairement ; cf. Ss. : « Et toi, convertis-toi un jour et affermis tes frères »). Une épreuve terrible de tous les disciples, Pierre compris, a été indiquée ; il faut bien que Pierre la surmonte d'abord pour raffermir les autres, et c'est par lui que le raffermissement doit commencer. La protestation de fidélité qui va venir aussitôt se comprend mieux si une faiblesse particulière de Pierre est supposée dans les dernières paroles de Jésus. D'ailleurs, il va de soi que le reniement de Pierre, s'il a été réel, et la défection générale des disciples ont été des faits acquis à la tradition avant qu'on s'avisât de les faire prédire au Christ. Le caractère secondaire de la présente relation apparaît en ce que l'annonce du reniement s'y trouve associée à celle du rôle qu'a eu Pierre dans l'institution de la foi et de la communauté primitives.

³⁵ Et il leur dit :

« Lorsque je vous ai envoyés
sans bourse, ni besace, ni souliers,
de quelque chose avez-vous manqué ? »
Et ils dirent : « De rien. »

Il apparaîtra que le rédacteur n'ignore pas non plus son martyr. On a même soutenu que l'apostrophe à Simon prévoit l'épreuve des disciples, mais non le reniement, car le sens naturel de la parole est que la fidélité de Pierre, et non seulement sa foi, sera inébranlable ; et que la rédaction aura ajouté « converti » pour concilier ce dit avec l'anecdote du reniement (BULTMANN, 162).

« Et il lui dit : « Seigneur je suis prêt à aller avec toi et en prison et à la mort ». — Paraphrase de la seconde protestation dans Marc (31) : « Quand il me faudrait mourir avec toi, je ne te renierai pas ». Mais la distinction de la prison et de la mort laisse voir que l'évangéliste connaît l'histoire ultérieure de Pierre, l'emprisonnement à Jérusalem (ACT. XII, 3-4), et le martyre à Rome (cf. JN. XXI, 18 19, où l'annonce de la mort vient après les paroles : « Pais mes agneaux, pais mes brebis », équivalent johannique de Lc. XXII, 32). — « Etil dit : « Je te dis, Pierre ». — Pierre est le nom que Marc emploie dans son récit. — « Ne chantera pas aujourd'hui coq avant que trois fois tu aies nié de me connaître ». — Marc (xiv, 30) : « En vérité je te dis que toi, aujourd'hui, cette nuit, avant que deux fois coq ait chanté, trois fois tu me renieras ». Notre auteur n'accentue pas les prévisions, et il s'accorde avec Matthieu (xxvi, 34) à ne pas mentionner deux chants du coq, soit qu'il ait été embarrassé de ce double chant, soit qu'il ait connu un récit plus simple où il n'en était pas question (cf. Marc, 43g). Il omet la seconde protestation de Pierre et celle des autres disciples (Mc. xiv, 31), trait qui pourrait être compromettant pour le prestige apostolique.

L'instruction qui termine ce petit discours après la cène appartient en propre à notre évangile et pour une bonne partie, sinon pour le tout, à sa dernière rédaction ; on y trouve une prédiction assez gauche des tribulations qui attendent les apôtres, et du supplice infamant que va subir le Christ lui-même.

« Et il leur dit : » Quand je vous ai envoyés sans bourse, ni sac, ni souliers, avez-vous manqué de quelque chose ? » — Référence directe au discours précédemment adressé aux soixante-douze disciples (x, 4 ; cf. ix, 3), et comme si ce discours avait été adressé aux apôtres. Mais notre auteur n'y regarde pas de si près, et il serait bien risqué

36 Et il leur dit :

« Mais maintenant, qui a bourse la prenne,
et pareillement la besace ;
et que celui qui n'en a pas vende son manteau
et achète épée.

d'admettre que le renvoi appartiendrait à la source où a été pris le discours, qui, originairement, concernait les apôtres. — « Et ils dirent : « De rien ». — Pour la mission dont il s'agit, les disciples qui n'avaient rien emporté, n'ont de rien manqué. Ce préambule est conçu en vue de la leçon que l'auteur veut amener.

« Et il leur dit : « Mais maintenant », — les circonstances changeant, une autre conduite s'impose ; — « que celui qui a une bourse la prenne, et pareillement le sac ». — On aura besoin d'argent et de provisions. — « Et que celui qui n'en a pas », — qui n'a pas d'argent pour se procurer le nécessaire, — « vende son manteau et achète une épée ». — Ainsi l'épée va-t-elle être plus indispensable que le manteau. La phrase est un peu équivoque. On pourrait croire que celui qui a bourse et besace n'a pas besoin d'épée, mais telle n'est pas la pensée de l'auteur. Car ce n'est pas pour se procurer de quoi vivre qu'il est recommandé d'acheter une épée, mais pour se défendre en cas de besoin, et l'épée n'est pas moins nécessaire à celui qui a une bourse ; l'achat de l'épée est donc recommandé à tous, et si l'on conseille à celui qui n'a rien de vendre son manteau, c'est qu'il n'a pas d'autre moyen de se procurer l'épée. Etrange conseil, quand même on le limiterait, comme il convient, aux moyens de défense que doivent avoir les gens qui voyagent en des contrées peu sûres. Même en le prenant ainsi, le conseil figurerait plutôt les dangers à venir que l'obligation immédiate de porter sur soi une épée. Le rédacteur a donc pu l'entendre plus ou moins métaphoriquement (cf. XII, 49-51 ; Mt. x, 34).

Mais le rapprochement est plus que singulier de ce conseil avec l'emploi réel de l'épée au mont des Oliviers ; et les disciples eux-mêmes vont parler des deux épées qu'ils ont. Prêter à Jésus, dans les circonstances où il se trouve, l'idée d'une défense à main armée, semblerait une hypothèse d'autant plus précaire, que l'esprit de l'Évangile y répugne par ailleurs. Il faut avouer cependant que notre récit, considéré sans parti pris, est construit réellement sur l'idée d'une semblable résistance, à laquelle deux épées sont supposées devoir suffire pour le moment, et qui s'exerce en fait dans l'incident de

³⁷ Car je vous dis

que cette Ecriture doit s'accomplir en moi :

« *Et avec malfaiteurs il a été compté.* »

Aussi bien ce qui me regarde prend-il fin. »

L'oreille coupée, sauf à être arrêtée par Jésus lui-même. Il se pourrait qu'on n'ait rien à retenir de tout cela comme historique (cf. E. MEYER, I, 182). Cependant le fait d'une résistance opposée par les disciples à l'arrestation de Jésus paraît assez consistant, et aussi leur prompt déroute ; il serait donc possible également, bien que les interprètes n'aient guère songé à l'admettre, que notre évangéliste ait travaillé sur une source où la résistance des disciples avait été prévue et même encouragée par Jésus. Mais il est possible enfin, et peut-être est-il plus vraisemblable, que l'évangéliste ait construit maladroitement tout le présent passage sur le simple fait de la résistance attesté dans la source de Marc (cf. *Marc*, 421), et de façon à préparer ce qu'il en voulait retenir dans le récit de l'arrestation. Dans la réalité, celle-ci paraît avoir été plutôt un coup de surprise, contre lequel Jésus n'aurait pu se précautionner. En tout cas, le discours de mission ayant été conçu dans la tradition chrétienne, ces propos, qui s'y réfèrent, sont plus récents encore et ne sont pas à discuter comme paroles de Jésus. Dans la perspective ouverte par l'évangéliste, les disciples doivent s'attendre aux plus graves périls, puisque leur maître, pour commencer, va être mis à mort en des conditions ignominieuses.

« Car je vous dis que cette Ecriture », — le passage d'Isaïe (LIII, 12) qui va être cité, — « doit s'accomplir en moi : « Et parmi les malfaiteurs il a été compté ». — Ce qui ne doit pas signifier que lui-même est apparemment considéré par Dieu comme un impie ou un pécheur, mais que les hommes, les Juifs, vont le traiter comme le dernier des criminels. Le trait provient de la description relative au serviteur de Iahvé, et il a été emprunté par l'auteur au répertoire de l'apologétique chrétienne (cf. citation d'un autre passage du même morceau, Is. LII, 7-8, dans *ACT. VIII*, 32-33). — « Aussi bien ce qui me regarde prend-il fin ». — C'est-à-dire : ma fortune est à son terme. Comme la citation alourdit le discours, qui se trouve en quelque sorte pourvu d'une double conclusion, on pourrait supposer que le texte prophétique a été inséré par le rédacteur évangélique dans le discours antérieurement construit. Cependant l'hypothèse ne s'impose pas, étant donné le décousu qui règne dans tout le morceau. Il est bien vrai que le texte d'Isaïe est amené en témoignage

³⁸ Et ils dirent : « Seigneur,
il y a ici deux épées. »
Et il leur dit :
« C'est assez. »

des desseins providentiels, pour signifier que le Christ devait mourir de la mort des scélérats, et que les disciples n'en tiennent pas compte ; mais ce qui est ajouté touchant la fin imminente du Christ dit la même chose que le texte et ne s'accorde pas mieux avec la recommandation de prendre l'épée. Ce sont choses écrites pour l'édification du lecteur.

Les disciples sont censés n'avoir été frappés que du conseil à eux donné de s'armer. — « Et ils dirent », — très sérieusement, à ce qu'il semble : — « Seigneur, voici deux épées ». — C'est tout ce qu'ils ont, et ils ont l'air de demander s'il en faut davantage. Evidemment il s'agit d'épées véritables et non des couteaux qui auraient servi pour l'immolation de l'agneau pascal (hypothèse de Chrysostome, reprise par quelques modernes). — « Et il leur dit : « C'est assez ». — Bien téméraires sont les critiques qui pensent savoir ce que Jésus a voulu dire par là, et qui perçoivent, dans cette brève réponse, soit la mélancolique ironie de l'homme incompris qu'on veut défendre par un moyen ridiculement insuffisant, qu'il n'a pas voulu prescrire, soit un simple moyen de clore une conversation sans objet, ou bien les deux à la fois, l'intention de couper court à l'entretien après la méprise des disciples. Il importerait surtout de savoir ce que l'auteur s'est proposé de faire dire à Jésus. Peut-être a-t-il voulu signifier que deux épées suffiraient à l'accomplissement des desseins providentiels dans le cas présent. Et l'on peut dire qu'une seule aurait suffi, mais qu'on en a mis deux pour l'ornement du discours. L'attitude prêtée à Jésus n'est pas à discuter au point de vue de la psychologie et de la morale : l'évangéliste ne lui attribue certainement pas l'idée d'une résistance armée à l'autorité juive et à l'autorité romaine ; son discours n'en paraît pas moins justifier le coup d'épée qu'il réparera, sans blâmer celui qui l'a donné, et tout en défendant d'aller plus loin. Pose convenue et artificielle, par laquelle l'évangéliste entend expliquer et l'espèce de prédiction faite aux futurs missionnaires du Christ, et le coup d'épée de Gethsémani, et le respect de Jésus pour les autorités constituées.

³⁹ Et étant sorti, il s'en alla, comme de coutume, au mont des Oliviers ;

Et l'accompagnèrent aussi les disciples.

⁴⁰ Or, arrivé au lieu, il leur dit :

« Priez pour n'entrer pas en tentation.

LXXXVI. LA PRIÈRE AU MONT DES OLIVIERS
ET L'ARRESTATION DE JÉSUS

« Et étant sorti », — non seulement de la maison où il est censé avoir célébré la pâque, mais de Jérusalem. Notre auteur néglige de mentionner le chant du Hallel avant le départ (Mc. xiv, 26). — « Il s'en alla, comme de coutume, au mont des Oliviers ». — La référence (à xxi, 37) laisse entendre que Jésus se rend à l'endroit où il a passé les nuits précédentes. — « Et ses disciples l'accompagnèrent ». — De cette indication l'on aurait tort de conclure que les disciples n'étaient pas encore venus avec Jésus en ce lieu ; car leur présence est signalée en vue des scènes de l'agonie et de l'arrestation, où ils ont un rôle ; il est sous-entendu que Judas peut venir prendre Jésus en cet endroit, parce qu'il le connaît d'avance, y étant venu les jours précédents.

« Et arrivé en ce lieu, il leur dit : « Priez pour n'entrer pas en tentation ». — Notre auteur, qui ne parle pas de Gethsémani, ne dit rien non plus des trois disciples que Jésus emmènerait avec lui, en laissant les autres, ni d'abord de l'angoisse dont le Christ aurait fait part à ses trois compagnons (Mc. xiv, 32-34). Sans doute suit-il la source en omettant les détails surajoutés par le rédacteur de Marc. De même, et probablement pour la même raison, il fait faire aux disciples la recommandation de prier, parce qu'il n'a pas les trois actes de prière ni les trois retours successifs de Jésus. Le rapport entre la présente scène et celle de la tentation au désert, qui tend à s'effacer dans Marc et dans Matthieu, est encore très bien senti dans notre récit, et l'on dirait que le narrateur a hésité d'abord à substituer les apôtres à Jésus comme sujets de l'épreuve ; il s'est retenu de dire : « Priez pour que je n'entre pas en tentation », ce qui devait être la leçon de la source (προσεύχαστε μή εισέλθειν [με] εἰς πειρασμόν. Dans la répétition de 46, il dépend de Mc. xiv, 38).

« Et il s'éloigna d'eux, environ d'un jet de pierre ». — Précision (cf. GEN. xxi, 16, Sept.) qui manque dans Marc (xiv, 35) : « Et s'étant avancé un peu ». Et il ne s'agit pas d'un simple éloignement ; on

⁴¹ Et lui-même s'éloigna d'eux, environ d'un jet de pierre ; et s'étant mis à genoux, il priait, ⁴² disant :

« Père, si tu veux,

éloigne cette coupe de moi ;

[pourtant, que non ma volonté, mais la tienne se fasse. »]

dirait que Jésus est comme entraîné (ἀπεσπίαθη) à quelque distance par la force de son émotion. — « Et s'étant mis à genoux, il priait, disant ». — Autres détails dans Marc : « Il se jetait contre terre et priait que, s'il était possible, cette heure passât loin de lui ». — « Père, si tu veux, éloigne cette coupe de moi ». — Marc (xiv, 36) : « Et il dit : » Abba Père, tout t'est possible, éloigne de moi cette coupe ». Quelques témoins de Luc (A, etc.) lisent : « Père, si tu veux éloigner (L, etc. παρενέγκαι ; A, etc., παρενεγκεῖν) cette coupe de moi ! » La phrase resterait suspendue, le souhait se trouvant coupé par l'acte de résignation qui vient ensuite. Mais la réticence est peu naturelle (le cas n'est pas le même que xix, 42). — « Cependant, que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse ». — Marc : « Néanmoins pas ce que je veux, mais ce que tu veux ». Notre évangile, pour cette partie de la prière, accuserait une réminiscence de l'oraison dominicale dans la forme de Matthieu (vi, 10). Il est à noter que certains témoins (D, mss. lat.) ont, après l'invocation : « Père », la seconde partie de la prière : « Que ce ne soit pas ma volonté » etc. (en omettant πλὴν au commencement), et amènent en dernier lieu : « Si tu veux » etc. Cette divergence pourrait faire supposer que l'acte formel de résignation a été interpolé ; d'ailleurs, « si tu veux » paraît vouloir représenter la seconde partie de la prière dans Marc et se trouve maintenant doubler inutilement l'acte de résignation.

Les deux versets suivants, concernant l'apparition de l'ange et la sueur de sang, appartiennent en propre à notre évangile et sont pour le moins rédactionnels ; beaucoup les regardent comme une interpolation. Pour ce qui est de la critique interne, ce morceau se relie fort médiocrement au contexte, bien que le récit paraisse d'abord singulièrement affaibli si on les enlève ; après l'acte de résignation complète (42 b), l'intervention de l'ange paraît superflue ; cette intervention (43) viendrait mieux après la description de l'agonie (44) ; la reprise (45) : « Et s'étant levé de la prière », néglige et l'intervention de l'ange et l'agonie, pour se référer à la prière seule (42). Ces arguments toutefois ne sont pas décisifs : le défaut d'équilibre et de cohésion n'est point particulier à notre récit et peut s'expliquer, ici comme ailleurs, par les conditions du travail rédactionnel ; la mention du

⁴³ Or lui apparut du ciel un ange qui le réconfortait ;

messenger céleste ne répugnerait pas à l'esprit du rédacteur qui a fait apparaître Gabriel à Zacharie et à Marie, qui a conduit une foule d'anges à Bethléem, qui en amènera deux au tombeau du Christ et à son ascension ; et l'on peut même se demander s'il n'a pas voulu compenser l'omission des anges qui, dans Marc (I, 13) et dans Matthieu (IV, 11), servent le Christ au désert, par l'assistance d'un ange dans la suprême tentation ; enfin ce qu'il dit de la sueur de sang n'est pas plus étrange que ce qu'on lit dans l'épître aux Hébreux (V, 7) touchant la prière du Christ « aux jours de sa chair ». En ce qui regarde les témoignages externes, l'existence de notre passage est attestée déjà par Justin (*Dial.* 103), Irénée, Hippolyte ; on le trouve dans le ms. S. et chez les témoins dits occidentaux (D, mss. lat. Sc. etc.) Par contre il manque chez des témoins autorisés (Ss. B A, etc., témoins alexandrins et palestiniens ; pas de citations dans Clément, Origène, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse). Le témoignage externe ne suffit donc pas non plus à résoudre la question d'authenticité. L'omission volontaire pourrait s'expliquer aussi facilement que l'addition : celle-ci aurait pu être produite après coup par la spéculation chrétienne ; mais le sens chrétien pourrait aussi avoir été choqué de voir le Fils de Dieu moralement secouru par un ange et physiquement anéanti devant la perspective de la mort ; que de tels scrupules aient été particulièrement sentis à Alexandrie, et que, l'intérêt de controverse aidant, ils aient provoqué la suppression des versets gênants dans les exemplaires de plusieurs communautés et pendant assez longtemps, c'est une hypothèse non moins admissible que celle d'une interpolation. La considération du style (cf. Act. IX, 19 ; XII, 5) semble confirmer l'hypothèse de l'authenticité. Dans ce cas, il conviendrait de supposer que l'acte de résignation : « Cependant que ce ne soit pas ma volonté » etc., aurait été importé dans Luc par les recenseurs qui pensaient devoir éliminer l'ange et la sueur de sang, et serait entrée, par l'influence de ce texte corrigé, dans la tradition occidentale et dans le texte vulgaire. L'économie du récit primitif aurait été assez satisfaisante : Jésus, bien que soumis à la volonté de son Père, demande que le calice de mort lui soit épargné ; préoccupé de la suprême épreuve du Christ, le narrateur introduit le réconfort de l'ange ; la prolongation et l'intensité de la prière remplacent et compensent la triple prière et les allées et venues du Christ dans Marc. Le défaut d'équilibre qui subsiste dans l'ensemble provient de ce que le rédacteur n'a pas réussi à fondre les trois éléments de son récit : rela-

⁴⁴ Et tombé en agonie, il priait avec plus d'instance ;
 et devenait sa sueur
 comme caillots de sang dégouttant sur la terre.

tion primitive, source de Marc, que l'on peut supposer avoir été suivie par Luc ; relation de Marc ; données complémentaires, ange et sueur de sang, qui se coordonnent dans la pensée de l'écrivain à ce qu'il a raconté de la tentation au désert. Il ne semble pas qu'on puisse voir dans l'apparition de l'ange comme un écho de ce qu'on lit dans Matthieu (xxvi, 53) touchant les légions d'anges que le Christ aurait pu demander à son Père : cette parole aurait engagé l'écrivain à éviter plutôt qu'à rechercher une intervention angélique.

« Or il lui apparut », — venant — « du ciel, un ange qui le reconfortait » — C'est bien l'ange assistant, qui était réservé pour la grande épreuve, et l'auteur pense à l'accomplissement du Psaume (xci, 11 ; cité iv, 10). — « Et tombé en agonie, il priait avec plus d'instance ». — Par cette « agonie » l'on doit entendre une profonde impression de terreur, d'où va résulter la sueur de sang. Mais devant cette terreur on se demande à quoi sert le réconfort de l'ange ; et peut-être y a-t-il quelque subtilité à dire que l'ange reconforte Jésus pour la prière instante qu'il fait (KLOSTERMANN, 584 ; LAGRANGE, 560). La vérité doit être que le réconfort de l'ange accomplit une prophétie, et l'agonie avec la prière une autre prophétie qui n'est pas autrement difficile à identifier. C'est encore et toujours le Psaume xxii (2-3), lequel pourrait bien avoir aussi fourni la sueur de sang. « Comme eaux je me suis répandu », disait le psalmiste (15) : n'était-ce pas la sueur d'angoisse ? Et comme cette sueur aurait été trop vulgaire pour le Christ, rien n'était plus facile que de la convertir en sang. — « Et sa sueur devenait comme caillots de sang qui tombaient sur la terre ». — Le rapport de la sueur avec des gouttes de sang coagulé ne paraît pas être de pure métaphore ou de simple ressemblance, non plus un changement miraculeux de sueur en sang ; ce que suait Jésus faisait l'effet de sang, sans doute parce que c'en était. Inutile de se demander si cette sueur était naturelle ou miraculeuse : l'évangéliste l'aura plutôt regardée comme un phénomène naturel bien que peu ordinaire ; mais cette circonstance n'exclut pas une arrière-pensée symbolique. Ce n'est pas pour rien que l'on parle ici de sang, et cette sueur mystérieuse pourrait bien être d'assez près apparentée avec l'eau et le sang que, d'après le rédacteur johannique, le côté du Christ verse par l'effet du coup de lance. Peut-être même notre rédacteur a-t-il imaginé là une sorte de compensation pour ce qu'il trouvait dans Marc (xiv, 34)

- ⁴⁵ Et s'étant relevé de la prière,
venant aux disciples, il les trouva endormis de tristesse,
⁴⁶ et il leur dit : « Pourquoi dormez-vous ?
Levez-vous et priez, pour que vous n'entriez pas en tentation. »
⁴⁷ Comme il parlait encore, survint une troupe ;
et le nommé Judas, un des Douze, marchait devant eux,
et il s'approcha de Jésus pour le baiser ;

touchant le sang de la nouvelle alliance, et que lui-même n'avait pas cru devoir utiliser dans le récit de la dernière cène.

« Et s'étant levé de la prière et venant près des disciples, il les trouva endormis de tristesse ». — Le sommeil vient de Marc (xiv, 37-40), et la tristesse vient de notre auteur, qui a voulu trouver une excuse au sommeil des apôtres — « Et il leur dit : « Pourquoi dormez-vous ? » — Reproche modéré ; il est simplement sous-entendu que le sommeil n'est pas de saison. Comparer Marc (xiv, 37) « Simon tu dors ? Tu n'as pas pu veiller une heure ? » C'est de Marc aussi bien que viennent les paroles suivantes, qui tournent dans notre évangile à la répétition. — « Levez-vous et priez pour que vous n'entriez pas en tentation » — Marc (xiv, 38) : « Veillez et priez », etc. Bien que notre auteur emprunte le fond de son récit à une tradition qui entendait y figurer la mort comme suprême tentation du Christ, et que lui-même ne laisse pas de l'entendre ainsi, faisant organiser en quelque sorte par Satan la passion de Jésus, il ne parle expressément de tentation que par rapport aux disciples (ici et 40). L'idée de la tentation du Christ appartient donc beaucoup plus à la source qu'à l'évangéliste lui-même. Judas survenant, la recommandation de prier se trouve superflue pour l'instant ; elle n'est pas à dédaigner pour l'avenir, et c'est pourquoi on l'a gardée ici. Mais on peut croire que le rédacteur a très délibérément omis les propos contradictoires et confus de Marc (xiv, 41). Les paroles : « Dormez maintenant et reposez-vous », étaient trop fâcheusement démenties par l'événement, et ce qui suit : « C'est assez ; l'heure est venue », etc., qu'il savait manquer dans la source, lui a paru être une prédiction trop faible pour mériter d'être conservée. Il saura bien faire entendre autrement que Jésus n'a pas été surpris, et il se contente de clore le récit par l'invitation à prier, que Marc faisait dire par le Christ à son premier retour.

Il semble donc que ce récit de l'agonie de Jésus au mont des Oliviers ait localisé et daté une scène conçue d'abord d'après le Psaume xxii, sans spécification de lieu ni de temps. Luc a dû connaître ce récit dans la forme plus sobre où l'a trouvé le rédacteur de Marc, qui

⁴⁸ mais Jésus lui dit : « Judas,
c'est par baiser que tu livres le Fils de l'homme ! »

⁴⁹ Or ceux qui étaient autour de lui, voyant ce qui allait
[arriver,

dirent : « Seigneur,
frapperons-nous avec épée ? »

y a inséré, à leur détriment, ce qui regarde les trois disciples (pour l'hypothèse contraire voir BULTMANN, 162); de son côté, le rédacteur du troisième évangile aura inséré l'ange assistant et la sueur de sang.

Les indications générales touchant l'arrestation peuvent être historiques, mais la scène est altérée, pour l'effet de dramatisation, déjà dans Marc en plusieurs détails, baiser de Judas, incident de l'oreille coupée, discours de Jésus; traits que la rédaction des deux autres synoptiques a plus ou moins retouchés et amplifiés.

« Comme il parlait encore, survint une troupe, et le nommé Judas, un des Douze, marchait devant eux », — servant de guide à cette bande (ὄχλος, comme dans Mc. xiv, 43). Marc: « Et aussitôt, comme il parlait encore, arriva Judas, un des Douze, et avec lui une foule avec épées et bâtons, de la part des grands-prêtres, des scribes et des anciens ». Notre auteur utilisera plus loin les éléments de Marc qu'il néglige pour le moment; il se réserve de faire apostropher par Jésus les membres du sanhédrin, comme s'ils avaient accompagné la troupe pour le coup de main qu'ils avaient concerté avec Judas; il ne pouvait pas dire que les magistrats avaient envoyé une troupe à laquelle ils se joignaient eux-mêmes.

« Et il s'approcha de Jésus pour le baiser ». — Il faut entendre que Judas baisa le Christ. Ce qu'on nous dit est l'équivalent de Marc (xiv, 45): « Il s'approcha... et il le baisa ». Mais notre auteur semble ne vouloir pas insister comme Marc sur ce fait répugnant, et il omet le détail du signe donné, que Marc (xiv, 44) présente en termes quelque peu naïfs (D et d'autres témoins ont pensé devoir ajouter à Lc. 47 le contenu de Mt. xxvi, 48 = Mc. xiv, 44). — « Et Jésus lui dit : « Judas, c'est par un baiser que tu livres le Fils de l'homme ! » — Marc (xiv, 46) fait arrêter le Christ après le baiser de Judas et n'a pas le mot de protestation qu'on vient de lire. Matthieu (xxvi, 56) en a imaginé un autre. Notre auteur garde Jésus en liberté pour tout ce qu'il veut lui faire dire et faire, avant de le montrer aux mains de ses ennemis, qui le prendront pour l'emmener chez le grand-prêtre (54). Jésus apostrophe Judas comme s'il repoussait le baiser du traître; et l'apostrophe même fait entendre que le baiser désignait Jésus à la

⁵⁰ Et l'un d'eux frappa le serviteur du grand-prêtre et lui enleva l'oreille droite.

⁵¹ Mais, prenant la parole, Jésus dit :

« Laissez faire cela. »

Et touchant l'oreille, il le guérit.

troupe venue pour le prendre, comme Marc le dit expressément. L'exclamation est donc quelque peu empreinte de rhétorique et d'artifice littéraire.

Le trait du coup d'épée, simplement indiqué dans Marc (xiv, 47), est développé avec une complaisance particulière dans notre évangile. L'auteur veut que les disciples aient d'abord demandé à Jésus s'ils doivent se servir des armes qu'ils ont avec eux, comme il a été dit plus haut. Question peu naturelle au milieu de cette bagarre. Mais c'est le cas de tous les propos que notre auteur attribue ici à ses personnages. — « Or ceux qui étaient avec lui, voyant ce qui allait arriver », — c'est-à-dire que Jésus allait être pris s'ils n'y mettaient obstacle, — « dirent : « Seigneur, frapperons-nous de l'épée ? » — Les disciples demandent s'ils sont dans le cas prévu par la recommandation qui leur a été faite de se pourvoir d'épée. La coordination des deux passages fait ressortir l'artifice de leur conception. Ce préambule est d'ailleurs pour expliquer le coup d'épée donné. Jésus ne répond pas à la question qui lui est faite. On peut, si l'on veut, supposer qu'il n'en a pas eu le temps, un des disciples ayant frappé tout de suite.

« Et l'un d'eux frappa » — de son épée — « le serviteur du grand-prêtre ». — Tous les évangélistes parlent de ce serviteur comme si on le connaissait, bien que son rôle dans la circonstance ne soit pas défini. On dirait un personnage de thème convenu. — « Et il lui coupa l'oreille droite ». — Marc ignorait, sagement, laquelle des deux oreilles avait été coupée.

« Mais, prenant la parole, Jésus dit : « Arrêtez là ! » — A la lettre : « Laissez jusqu'ici » (ἔατε ἕως τούτου). Ce ne peut être une demande à la troupe de ne pas s'en prendre aux disciples pour ce qui vient d'être fait, ou bien de laisser Jésus s'occuper du blessé. Le Christ parle aux disciples et leur demande de n'aller pas plus loin dans leur essai de défense, ou plutôt de laisser faire les gens qui viennent pour l'arrêter, ce qui revient au même pour le sens. — « Et ayant touché l'oreille » — du blessé, — « il le guérit ». — Le Christ de notre évangile est guérisseur jusqu'à son dernier instant. Certains interprètes estiment que

⁵² Or Jésus dit à ceux qui l'étaient venus prendre, grands-prêtres, stratèges du temple et anciens :
 « Comme contre brigand vous êtes venus avec épées et bâtons !

c'est la plaie seulement qui fut guérie, sans que l'oreille fût remise. Le texte ne favorise pas ce raccourcissement du miracle, car il est dit que Jésus toucha l'oreille de l'homme et non la place qu'elle avait occupée (D et mss. lat. lisent : « Et tendant la main, il le toucha, et son oreille fut restaurée »). Mais le narrateur lui-même s'est-il demandé sérieusement si c'était la blessure ou bien l'oreille qui avait été guérie ? Ce qu'il veut dire est que le coup porté a été réparé de façon à ne laisser pas de traces : le serviteur du grand-prêtre rapporta ses deux oreilles intactes à Jérusalem. Et voilà, certes, un pauvre miracle, mais ce n'est pas motif de supposer (avec J. WEISS-BOUSSET, 500) que le coup d'épée et la guérison (50, 51 b) seraient un surcharge. C'est toute la scène qui est médiocre et secondaire (et la transposition après 52-53 de 51 b dans deux mss. lat. est un appui très insuffisant pour l'hypothèse indiquée). Somme toute, le miracle sert à expliquer comment le coup d'épée n'a pas eu de suites fâcheuses, les disciples étant invités à s'abstenir désormais de toute violence, et celle qu'ils ont commise étant déjà réparée.

Le discours à la troupe armée est, en substance, conforme à Marc, mais notre auteur le fait adresser, ou peu s'en faut, pour plus de solennité, à tout le sanhédrin, jouant de cette assemblée avec la même désinvolture que dans les Actes. — « Or Jésus dit à ceux qui l'étaient venus prendre, grands-prêtres, capitaines du temple », — état-major de la garde, qui remplace, ici comme plus haut (4), les « scribes » de Marc (xiv, 43), — « et anciens ». — La présence de tous ces personnages au milieu de la nuit sacrée de la pâque, sur le mont des Oliviers, pour procéder à une mesure de police, si importante qu'on la puisse supposer dans leur estime, n'est pas très vraisemblable, mais notre auteur l'a conçue pour correspondre à la solennité du discours, qui, dans Marc et dans Matthieu, est fort mal adressé à la valetaille envoyée pour prendre Jésus.

« Vous êtes sortis, comme contre un voleur, avec épées et bâtons ». — Ce sont les épées et bâtons que Marc (xiv, 43, 48) met aux mains des satellites, mais qu'on ne voit pas très bien dans celles des grands-prêtres et des anciens. — « Quand j'étais chaque jour avec vous dans le temple, vous n'avez pas porté les mains sur moi ». — Jusqu'ici les

⁵³ Quand j'étais chaque jour avec vous dans le temple,
vous n'avez pas porté les mains sur moi ;
mais c'est ici votre heure,
et la puissance des ténèbres. »

variantes à l'égard de Marc sont insignifiantes ; la conclusion du discours a été modifiée au moins quant à la forme. — « Mais c'est votre heure, et la puissance des ténèbres ». — Marc : « Mais c'est pour que soient accomplies les Ecritures ». Notre auteur a cité plus haut (37) l'Ecriture qui s'accomplit spécialement en cette circonstance où Jésus est traité comme un voleur ; il a donc remplacé avec intention et pour instruction plus ample la formule vague concernant l'accomplissement des Ecritures. « L'heure » ne signifie pas seulement la nuit comme le temps le plus propice aux actions honteuses, et « la puissance des ténèbres » ne désigne pas seulement un pouvoir qui veut s'exercer dans l'obscurité ; « l'heure » est le temps que Dieu abandonne à la perversité des hommes, pour le faire servir à l'œuvre du salut ; « la puissance des ténèbres » est celle du démon, prince des ténèbres. En cette nuit le démon et ses auxiliaires ont la permission d'accomplir leur œuvre d'iniquité, d'où le salut sortira par la vertu de Dieu. On aplatirait singulièrement la pensée de l'auteur en lisant (avec WELLHAUSEN, 128, d'après D) ; « Voici votre heure et le lieu de votre pouvoir, l'obscurité » de la nuit.

Pas un mot de la fuite des disciples (Mc. xiv, 50), dont l'évangéliste a eu soin de ne pas faire annoncer explicitement la défection. Il ne veut pas les éloigner, parce qu'il entend les rendre témoins, à Jérusalem, des apparitions du Christ ressuscité ; il a bien senti la contradiction mal dissimulée qu'offre Marc, et qui est passée dans Matthieu, entre ce qui est dit de la dispersion des disciples, censée accomplie aussitôt après l'arrestation de Jésus, et ce qu'on lit plus loin de leur présence à Jérusalem le matin de la résurrection ; il a résolu cette contradiction en supprimant la fuite des disciples. Si malaisées qu'elles soient à mesurer dans le détail, les retouches et additions qu'il a opérées sur le récit de la passion qu'avait rédigé Luc ont été aussi considérables que celles qu'il a pratiquées sur la relation du ministère, aussi considérables, nous pouvons maintenant le dire, que celles qu'il a pratiquées dans le second livre à Théophile pour en faire notre livre des Actes. On n'est pas étonné de lui voir passer sous silence comme insignifiant l'incident du jeune homme qui s'enfuit nu (Mc. xiv, 51-52), incident que, d'ailleurs, Luc a fort bien pu ignorer, car il paraît avoir été conçu en accomplissement de prophétie (voir

⁵⁴ Et s'étant saisis de lui, ils l'emmenèrent
 et ils l'introduisirent dans la maison du grand-prêtre.
 Or Pierre suivait de loin ;
⁵⁵ et comme ils allumèrent du feu au milieu de la cour
 et s'assirent ensemble,
 Pierre s'assit au milieu d'eux.

Marc, 423 ss.), bien que plusieurs (et récemment BULTMANN, 163) y voient un lambeau de tradition primitive qui aurait été omis dans Matthieu et dans Luc (parce qu'on ne le comprenait plus. Ce n'est pas l'incident qu'on ne comprenait plus, c'est plutôt sa signification messianique qui aura échappé ou qui aura paru sans portée.

LXXXVII. CHEZ LE GRAND-PRÊTRE

Au lieu d'être fâcheusement coupée par la séance nocturne que Marc fait tenir au sanhédrin, l'anecdote de Pierre et du reniement (54-62) suit dans notre évangile celle de l'arrestation ; la scène de dérision chez le grand-prêtre est maintenue (63-65) ; la délibération que Marc place au matin se développe en interrogatoire avec conclusion (66-71). Il doit y avoir là autre chose qu'un abrégé et un remaniement du second évangile ; bien plutôt Luc, tout comme le document fondamental de Marc, ignorait l'impossible et imaginaire séance du sanhédrin ; et le rédacteur aura enrichi de traits empruntés à cette séance la délibération matinale où les ennemis de Jésus concertèrent leurs accusations (Mc. xv, 1).

« Or, l'ayant pris, ils l'emmenèrent et le conduisirent à la maison du grand-prêtre ». — Dans Marc (xiv, 53), où Jésus a été pris tout de suite (xiv, 46) par la troupe armée, on lit simplement : « Et ils emmenèrent Jésus chez le grand-prêtre ». — Luc n'a pas nommé le grand-prêtre, que Marc ne nommait pas. — « Et Pierre suivait de loin ». — Il n'aurait pas été superflu d'ajouter avec Marc (xiv, 54) : « jusque dans la cour du grand-prêtre », mais l'auteur va parler tout aussitôt de la cour et expliquer comment Pierre a pu s'y chauffer. — « Et comme ils allumèrent du feu au milieu de la cour et s'assirent auprès, Pierre s'assit au milieu d'eux ». — Paraphrase de Marc : « Et il était assis au milieu des valets et se chauffait devant le feu ». Ici a été intercalée dans Marc la séance nocturne du sanhédrin pour la condamnation de Jésus. Notre évangile amène le récit du triple reniement, que prépare ce préambule ; et sûrement, ce n'est pas parce

⁵⁶ Mais une servante, l'ayant vu assis à la lumière, et l'ayant regardé attentivement, dit :

« Celui-ci aussi était avec lui. »

⁵⁷ Et il nia, disant :

« Je ne le connais pas, femme. »

⁵⁸ Et peu après, un autre, le voyant, dit :

« Toi aussi tu en es. »

Mais Pierre dit :

« Homme, je n'en suis pas. »

que l'auteur écrit « avec suite », mais bien parce que la source de Marc le présentait ainsi, sans la coupure maladroite qui y a inséré la scène fictive du jugement nocturne.

« Or, une servante, l'ayant vu assis près du feu ». — Marc (xiv, 66) est plus circonstancié, à raison de la reprise qu'a nécessitée l'intercalation du jugement : « Et comme Pierre était en bas dans la cour, vint une des servantes du grand-prêtre, et voyant Pierre qui se chauffait ». — « Et l'ayant regardé attentivement ». — Le regard (ἀστενίσασα) est moins accentué dans Marc (ἐμβλέψασα). — « Dit : « Il était aussi avec lui ». — La servante parle aux assistants, et notre auteur paraît avoir évité de lui faire prononcer avec mépris le nom de Jésus, comme elle fait dans Marc, s'adressant à Pierre : « Toi aussi, tu étais avec Jésus le Nazarène ». C'est à elle néanmoins que Pierre répond ». — « Mais il nia, disant : « Femme, je ne le connais pas ». — Reniement formel pour commencer ; mais notre auteur utilisera dans la troisième réplique ce que Marc lui fait répondre à la servante : « Je ne sais ni ne comprends ce que tu dis. »

« Et peu après, un autre, le voyant, dit : « Toi aussi, tu en es ». — Dans Marc (xiv, 68-69), c'est la même servante, mais Pierre s'est déplacé, allant dans le vestibule, le coq a chanté pour la première fois, et la servante dit aux assistants : « Il en est ». Notre récit suit la source en retenant Pierre au même endroit pour les trois reniements, et en ne parlant pas de chant du coq après le premier ; mais il ne laisse pas de mettre des intervalles entre les reniements, sans se soucier plus que Marc de la vraisemblance, et pour la même raison, parce que l'histoire du reniement et la scène d'outrages qu'il a placée ensuite lui servent à remplir un temps déterminé, les heures comprises entre l'arrivée de Jésus chez le grand-prêtre et la séance matinale du sanhédrin. C'est l'intervalle placé entre les deux premiers reniements qui a occasionné un changement dans la personne par

⁵⁹ Et une heure environ s'étant écoulée,
un autre insistait, disant :

« Sûrement, celui-ci aussi était avec lui ;
car il est Galiléen. »

⁶⁰ Mais Pierre dit :

« Homme, je ne sais ce que tu dis »

Et aussitôt, comme il parlait encore, chanta coq ;

laquelle est provoquée le second (cf. Mt. xxvi, 71). Au lieu de la servante c'est « un autre », un homme quelconque, et qui s'adresse à Pierre lui-même. — « Mais Pierre dit : « Homme, je n'en suis pas ». — Marc (xiv, 70) : « Et il nia de nouveau ». Dans notre évangile la réponse expresse, avec l'apostrophe : « homme », accentue le changement d'interlocuteur, et les deux premières réponses avec les apostrophes, « femme », « homme », se trouvent parallèles.

« Et une heure environ s'étant écoulée, un autre insistait, disant » — Marc : « Et peu après ceux qui étaient là dirent encore ». Dans notre récit le second intervalle a été évalué à une heure, parce que le « peu après » de Marc avait été utilisé pour le premier ; mais la durée de l'incident ne s'allonge qu'aux dépens de la vraisemblance ; et comme le second reniement ne peut pas, dans les conditions indiquées, former l'occasion du troisième, notre auteur ne fait pas intervenir les assistants pour la remarque ; c'est encore « un autre » qui, au bout d'une heure, s'avise de dire en d'autres termes à ses compagnons ce que la servante avait dit d'abord. — « Certainement celui-là aussi était avec lui, car il est Galiléen ». — Dans Marc, les assistants disent à Pierre lui-même : « Certainement tu en es, car tu es Galiléen ». Crescendo dans l'attaque, auquel correspond un crescendo dans la riposte (Mc. xiv) : « Et il se mit à faire des imprécations et à jurer : « Je ne connais pas cet homme dont vous parlez ». Notre auteur se contente d'une simple négation. — « Mais Pierre dit : « Homme, je ne sais ce que tu dis ». Réponse qui est, dans Marc, le premier reniement. La faiblesse de Pierre a été palliée autant que possible, et l'on se tait sur les faux serments.

« Et à l'instant, comme il parlait encore, un coq chanta », — selon la prédiction du Christ. Marc (xiv, 72) : « Et aussitôt, pour la seconde fois, un coq chanta ». Mais notre auteur ne s'est pas contenté de faire chanter le coq. — « Et s'étant retourné, le Seigneur regarda Pierre », — pour lui rappeler la prédiction faite quelques heures auparavant. Détail inattendu et dont il convient, avant de le trouver « merveilleux

⁶¹ et s'étant retourné, le Seigneur regarda Pierre.

Et Pierre se souvint de la parole du Seigneur, comment il lui avait dit :

« Avant que coq chante aujourd'hui tu me renieras trois fois. »

⁶² [Et s'en allant dehors, il pleura amèrement.]

sement beau » (LAGRANGE, 570), de n'exagérer point la portée dans les intentions de l'évangéliste. Certes, celui-ci ne s'est point avisé qu'il grossissait l'indignité du reniement en le faisant faire en présence du Christ ; et sans doute n'a-t-il pas voulu non plus signifier que le regard de Jésus était un reproche muet qui devait provoquer le repentir de l'apôtre. Le contexte montre que l'idée dominante est celle de la prédiction accomplie. Le regard de Jésus rappelle à Pierre la parole prophétique touchant le reniement et le chant du coq. Et si l'interpolateur de ce trait a une autre préoccupation, c'est celle d'accrocher la scène de dérision qu'il veut mettre dans la cour du grand-prêtre, et sans y faire intervenir, comme Marc, les membres du sanhédrin. Il a voulu signifier que le Christ, au lieu d'être en présence de ses juges pendant cette partie de la nuit, comme on le lit dans Marc, était resté dans la cour, sous la garde des gens qui l'avaient arrêté, et qui lui firent subir les pires injures. Fiction et combinaison rédactionnelles.

« Et Pierre », — doublement averti, et par le chant du coq et par le regard du Christ, — « se souvint de la parole du Seigneur, comme il lui avait dit : « Avant que coq chante aujourd'hui, tu me renieras trois fois ». — C'est la conclusion de Marc (avec omission du *δὲ*, remplacé par *σήμερον*), et il semble que notre auteur s'en soit tenu là. Ce qui suit : — « Et s'en allant dehors, il pleura amèrement », — paraît avoir été transcrit de Matthieu (xxvi, 75) pour la conformation aux deux autres synoptiques (62 manque dans plusieurs mss. lat ; et il paraît faire aussi surcharge dans la strophe).

Le triple reniement de Pierre est un récit arrangé dans la tradition et que chaque évangéliste a traité à sa manière. On a vu plus haut (p. 521) que Luc pourrait l'avoir ignoré. Étant donnée la malveillance avec laquelle sont traitées dans Marc les principaux apôtres galiléens, et spécialement Pierre, on peut se demander si l'histoire même du reniement n'aurait pas été inventée (cf. BULTMANN, 163) dans la tradition propre du second évangile (comme la protestation de Pierre contre la première prophétie de la passion et son sommeil obstiné

⁶³ Et les hommes qui le tenaient se jouaient de lui, le frappant,

⁶⁴ et l'ayant couvert d'un voile, ils l'interrogeaient, disant :
« Prophétise ; qui est celui qui t'a frappé ? »

⁶⁵ Et beaucoup d'autres injures ils proféraient contre lui.

durant la triple prière de Gethsémani), bien que le récit paraisse en avoir été retouché dans la rédaction dernière de Marc, où la couardise de Pierre se trouve finalement atténuée par son repentir (sur la forme que paraît avoir eue d'abord l'anecdote du reniement, voir *Marc*, 439-441).

Notre auteur voulant retenir la scène d'outrages qui, dans Marc, suit la condamnation de Jésus par le sanhédrin, et ne racontant pas ce jugement, ne pouvait la loger convenablement entre la réunion matinale des magistrats juifs et le jugement par Pilate ; il l'a donc insérée après le reniement de Pierre, la localisant dans la cour du grand-prêtre et y faisant intervenir seulement la valetaille qui gardait Jésus. D'autre part, les injures de ces gens remplacent aussi bien la scène de dérision par les soldats romains (Mc. xv, 16-20), dont notre évangéliste ne s'est pas soucié de parler.

« Et les hommes qui le tenaient se moquaient de lui ». — On remarquera que la transition est plus naturelle si l'on omet ce qui, dans le texte ordinaire (62), concerne la retraite de Pierre ; mais l'artifice du rapprochement entre la scène des outrages et celle du reniement ne laisse pas d'être sensible. La scène des outrages a plus d'unité, aussi plus d'apparente clarté dans notre évangile, où les éléments fournis par Marc ont été atténués et fondus. — « Le frappant et lui voilant la face ». — Marc (xiv, 65) : « Et quelques-uns se mirent à cracher sur lui, à lui voiler le visage, à lui donner des coups de poing ». On dirait que ce sont les membres du sanhédrin qui interviennent, mais à la fin Marc parle des « valets ». Notre auteur a supprimé l'ignominie des crachats ; il retient les coups et le voile, coordonnant ceux-ci à celui-là. — « Ils l'interrogeaient, disant : « Prophétise ; qui est celui qui t'a frappé ? » — Jésus aurait été invité à désigner les auteurs des coups qu'il recevait ; puisqu'il ne les voit pas, il faut donc qu'il dise les noms ; mais, pour se livrer à ce jeu, on n'avait pas besoin de lui bander les yeux (cf. Mt. xxvi, 67-68, où il n'est pas question du voile). D'après Marc, les insulteurs, tout en frappant, disaient : « Prophétise », mais il n'est pas sûr que ce soit une invitation à faire connaître les auteurs des coups. — « Et ils disaient, en l'injuriant, beaucoup

⁶⁶ Et quand il fut jour, s'assembla le sénat du peuple,
 et grands-prêtres et scribes,
 et ils le firent amener devant leur conseil,

d'autres choses contre lui ». — Ceci remplace le dernier trait de Marc : « Et les valets le reçurent avec des soufflets ». Morceau de remplissage, pour l'accomplissement des prophéties (voir *Marc*, 437). Mais peut-être convient-il de songer, tant pour ce trait que pour la série de tableaux où l'on s'est habitué à voir l'histoire de la passion et de la résurrection de Jésus, au caractère liturgique de nos récits, où ne sont pas marquées seulement les étapes de la commémoration rituelle, mais aussi bien les scènes qui y correspondent, plus ou moins figurées dans l'assemblée chrétienne, et peut-être accompagnées des lectures de l'Ancien Testament où elles étaient censées prédites. Les variantes mêmes des récits peuvent s'expliquer en partie par ce caractère des relations : ce sont des formes diverses de dramatisation d'un même thème, conçu principalement pour l'édification des croyants.

LXXXVIII. DEVANT LE SANHÉDRIN

Marc (xv, 1) signale simplement, au matin, une délibération en suite de laquelle le sanhédrin aurait emmené Jésus devant le tribunal de Pilate. Dans la réalité, cette délibération n'aurait pas été une séance officielle, mais une réunion privée dans laquelle aurait été concertée l'accusation. Notre évangéliste a replacé dans cette réunion le principal de ce qu'on lit dans Marc touchant la séance de nuit (cf. BULTMANN, 164). Il n'est pas probable que la combinaison vienne de Luc lui-même, qui devait se conformer au document fondamental de Marc, sachant fort bien d'ailleurs que Jésus n'avait pas été jugé ni condamné par le sanhédrin. Même notre évangéliste ne s'aventure pas très loin dans cette voie, et tout en représentant le sanhédrin comme siégeant officiellement et faisant comparaître devant lui le Christ, il se borne à un interrogatoire qui a pour objet direct la prétention messianique de Jésus et qui n'a pas d'autre conclusion que son aveu. Ce n'est toujours pas une sentence de mort qui va être portée devant Pilate pour ratification, mais une accusation qui se fonde sur un aveu officiellement recueilli.

« Et quand il fut jour ». — Dans Marc (xv, 1) : « Et dès le matin, après avoir tenu conseil, les grands-prêtres, avec les anciens et les scribes, et tout le sanhédrin, ayant fait lier Jésus, l'emmenèrent et

⁶⁷ disant : « Si tu es le Christ, dis-le nous. »

Mais il leur dit :

« Si je vous (le) dis, vous ne (le) croirez pas,

⁶⁸ et si j'interrogeais, vous ne répondriez pas.

le remirent à Pilate ». Cette donnée se trouve ici combinée avec Marc (xiv, 55) : « Cependant les grands-prêtres et tout le sanhédrin cherchaient un témoignage contre Jésus », etc. — « Le sénat du peuple, grands-prêtres et scribes, s'assemblèrent ». — D'après le texte ordinaire, la formule : sénat du peuple » (τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ) désignerait le sanhédrin tout entier (cf. Act. xxii, 5, et v, 21, γερούσια, morceaux rédactionnels), dont grands-prêtres et scribes seraient les éléments principaux. Si la formule désignait « les anciens du peuple », troisième catégorie des membres du sanhédrin, comme l'entendent certains témoins (D. Ss. Sc.), ils ne figureraient pas en tête de la liste (cf. xx, 1).

« Et ils le firent comparaître » — littéralement : « ils l'amènèrent », le firent amener, de la cour où Jésus est censé avoir passé la nuit, au lieu de leur séance, non expressément localisé, mais qu'on peut supposer dans la maison du grand-prêtre (d'après 54), — « devant leur conseil », — à leur tribunal (εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν ne doit pas s'entendre du lieu, mais du « sénat » réuni en cour judiciaire. LAGRANGE, 571), — « disant : « Si tu es le Christ, dis-le nous ». — On arrive tout de suite à la question capitale (Mc. xiv, 61), mais posée sans solennité, et il n'est pas parlé du grand-prêtre comme interrogateur. Ce peut être pour la simplification de la mise en scène, mais peut-être aussi l'évangéliste hésitait-il entre Hanan et Caïphe, ne sachant identifier le grand-prêtre de Marc. Il ne parle pas non plus de témoins, mais on voit par la conclusion (71) que l'auteur dépend d'une source qui les mentionnait. Il aura donc trouvé que l'interrogatoire des témoins était un développement sans intérêt, et l'on peut croire aussi qu'il ne se souciait pas de reproduire la parole concernant le temple (cf. xxiii, 35, et Mc. xv, 29-32).

« Mais il leur dit : « Si je vous le dis, vous ne le croirez pas; et si je vous interroge, vous ne répondrez pas ». — Réponse évasive et subtilité rédactionnelle (simple rapport de forme, et pas très étroit, avec JÉR. xxxviii, 15; Sept. xlvi). Ni la question n'est posée en termes juridiques, ni la réplique n'est celle d'un accusé parlant à ses juges. Ce n'est pas que l'évangéliste n'ait voulu donner à la réunion du sanhédrin un caractère officiel, mais c'est qu'il arrange lui-même son récit de façon à mettre en relief l'attitude indépendante de Jésus

⁶⁹ Mais désormais sera le Fils de l'homme
assis à la droite de la puissance de Dieu. »

⁷⁰ Et tous dirent : « Tu es donc le Fils de Dieu ? »
Et lui leur dit : « Vous dites que je le suis. »

devant le sénat des Juifs. On se demande sur quoi porteraient les questions que Jésus pourrait faire aux juges : à ne considérer que la vraisemblance, on pourrait supposer qu'elles concerneraient les circonstances et les motifs de son arrestation ; mais, vu le contexte, et dans la pensée de l'évangéliste, il s'agit plutôt de contre-questions touchant l'objet même de l'interrogation posée par les juges, à savoir le rôle du Messie, et comment l'entendent les membres du sanhédrin. Ces préliminaires sont destinés à amener ce que l'évangéliste a trouvé d'essentiel dans la déclaration attribuée à Jésus par Marc (xiv, 62), mais en dégageant les deux éléments de celle-ci, l'aveu messianique et l'exaltation du Fils de l'homme. L'aveu messianique étant réservé pour la conclusion, c'est le second point qui est traité d'abord.

« Mais désormais le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu ». — On sent l'artifice rédactionnel par lequel cet élément de Marc est ajusté à ce qui précède. Mais on lit dans Marc : « Vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance, et venant avec les nuées du ciel ». Notre auteur (noter qu'il a retenu de Marc le mot « puissance », mais comme attribut, non comme désignation formelle de Dieu) veut opposer au Messie juif le Messie chrétien, tel d'ailleurs que les Ecritures l'ont annoncé, « Fils de l'homme », et « assis à la droite » de Dieu ; mais il a eu soin de supprimer tout ce qui, dans Marc, annonce la parousie prochaine, ayant songé que les juges du Christ étaient tous morts sans l'avoir vu « venir sur les nuées ». Les interrogateurs sont censés comprendre en gros où va cette déclaration, et qu'elle est une profession de messianité, mais de messianité transcendante. — « Et ils dirent tous : « Tu es donc le Fils de Dieu ? » — « Fils de Dieu », dans leur bouche, n'est pas censé un simple équivalent de Christ, mais une définition messianique jugée inadmissible par le sanhédrin ; du reste, ce détour paraît être aussi bien pour le relief de la réponse finale, après que Jésus a témoigné ne devoir pas de réponse au sanhédrin. — « Et il leur dit : « Vous le dites, je le suis ». — Il paraît difficile d'entendre (ὁμοῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι) : « C'est vous qui dites que je le suis », comme si Jésus affectait de ne pas prendre la responsabilité de l'assertion ; restriction mentale dont on ne saurait déterminer le sens. En s'annonçant

⁷¹ Et ils dirent : « Qu'avons nous encore besoin de témoignage ?
Car nous-mêmes l'avons entendu de sa bouche »

^{XXIII} Et s'étant levée toute leur assemblée,
ils le conduisirent devant Pilate,

² et ils se mirent à l'accuser, disant :

« Cet homme nous avons trouvé révolutionnant notre nation,
défendant de payer les tributs à César,
et se disant être Christ roi. »

« Fils de l'homme assis à la droite de Dieu », Jésus s'est bien dit Messie et Fils de Dieu ; d'autre part, il est clair que les interrogateurs prennent cette réponse comme un aveu formel, et rien n'invite à supposer qu'ils se soient trompés (cf. J. WEISS-BOUSSET, 502). Notre auteur ne fait que paraphraser le : « Je le suis » de Marc. Mais il laisse encore tomber le trait du grand-prêtre criant au blasphème : il ne veut point parler du grand-prêtre, non plus de blasphème, parce qu'il ne veut pas parler de condamnation du Christ pour blasphème par le sanhédrin. Les juges ont recueilli simplement un aveu de messianité qu'ils vont porter devant Pilate à titre d'accusation.

« Et ils dirent : » Qu'avons-nous encore besoin de témoignage ? — au sujet de ses prétentions ? — « Car nous-mêmes avons entendu de sa bouche » — l'aveu de ce qu'il dit être. Paraphrase de ce que dit le grand-prêtre dans Marc (xiv, 63) : « Qu'avons-nous encore besoin de témoins ? » Du reste, pas de jugement ni de condamnation par le sanhédrin. Notre évangéliste n'a pas voulu assumer la contradiction du double jugement, et il a cherché ailleurs les moyens de changer le sens de la condamnation portée par Pilate.

LXXXIX. DEVANT PILATE ET HÉRODE

« Et toute leur troupe s'étant levée ». — Nous savons déjà que, dans Marc (xv, 1), c'est le sanhédrin tout entier qui se présente au tribunal du procureur (il serait parfaitement arbitraire de supposer impliqué dans *πλήθος* un concours de peuple, d'autant que la suite de la phrase ne se rapporte qu'aux accusateurs de Jésus ; cf. Act. xxiii, 7, où le même mot s'applique au sanhédrin). — « Ils le conduisirent devant Pilate » — pour le faire juger. — « Et ils se mirent à l'accuser ». — Dans Marc (xv, 2-3) l'accusation vient fort mal après la question : « Es-tu le roi des Juifs ? » Logiquement et en fait, l'accusation a dû précéder l'interrogatoire. On ne saurait dire si notre évangéliste a rétabli de lui-même les choses dans l'ordre qu'il fallait,

³ Et Pilate l'interrogea, disant :

« Tu es le roi des Juifs ? »

Et répondant il lui dit : « Tu le dis. »

⁴ Et Pilate dit aux grands-prêtres et aux foules :

« Je ne trouve rien de criminel en cet homme. »

ou bien s'il y a été aidé par la source de Marc. — « Disant ». — Dans Marc aucun grief particulier n'est exprimé : « Et les grands-prêtres l'accusaient beaucoup ». Notre récit a une accusation libellée en bonne et due forme et qu'on voudrait pouvoir tenir pour authentique ; elle se présente de la même façon que l'accusation portée contre Paul au nom du sanhédrin par l'avocat Turtullus devant Félix (Act. xxiv, 5-6) ; la même main s'y reconnaissant, l'on peut craindre, dans les deux cas, que le texte donné ne représente avant tout la façon dont le rédacteur lui-même a voulu que l'on comprît le rôle des Juifs et le point de vue juif dans les procès en question.

« C'est lui que nous avons trouvé pervertissant notre nation », — l'agitant et la sollicitant à la révolte, — « défendant de payer le tribut à César ». — Dans la pensée de l'auteur, les deux premiers points sont calomnieux et se réfutent d'eux-mêmes (en regard de xx, 25). Le troisième auquel se subordonnent les deux autres, est équivoque et n'est pas censé avoir le sens qu'y insinuent les accusateurs. — « Et se disant le Christ roi ». — Le mot « roi » explique pour Pilate le mot « Christ ». Cette accusation pourrait bien contenir plus de vérité que notre évangéliste ne le pense ; mais on hésite à supposer qu'il l'avait trouvée à peu près telle dans la source ; il l'aura plutôt conçue pour l'équilibre de son récit, mais en s'aidant peut-être d'une opinion courante parmi les Juifs, si ce n'est parmi les chrétiens des tout premiers temps, touchant le rôle de Jésus.

« Et Pilate l'interrogea, disant : « Tu es le roi des Juifs ? » — C'est la question que Marc fait poser d'abord. La réponse de Jésus est la même dans les deux évangiles. — « Et répondant, il lui dit : « Tu le dis ». — Ici encore plusieurs entendent : « C'est toi qui le dis », avec réserve sur la consistance de l'assertion impliquée dans la question de Pilate, dont on s'expliquerait ainsi la perplexité. Mais on n'explique rien ; car la réticence ne justifierait pas l'attitude que va prendre Pilate. Dans la réalité, il s'agirait de savoir si l'accusation est fondée, et un demi désaveu ou même une négation de l'accusé ne suffirait pas à l'écartier, il faudrait prouver que le témoignage n'est pas fondé. De quelque façon qu'on s'y prenne, et quand même on admettrait que Jésus n'a pas voulu s'avouer « fils de Dieu », au sens juif,

⁵ Mais ils insistaient, disant :

« Il soulève le peuple,
en enseignant par toute la Judée,
ayant commencé par la Galilée (pour venir) jusqu'ici. »

ni Christ roi, devant le sanhédrin, ni Christ-roi devant Pilate, il resterait que l'accusation a eu pourtant son plein effet, et que Pilate y a fait droit. La tradition ne peut nier ce fait, et elle n'apporte pas la moindre preuve que Pilate ait été induit en erreur par le témoignage des Juifs. D'autre part, il est dangereux d'invoquer les discours que Jésus tient à Pilate dans le quatrième évangile, non seulement parce qu'ils n'ont jamais été tenus, mais parce que l'évangile même donne aussi bien à entendre que Pilate n'y a rien compris. Les évangélistes ne se sont aucunement mis en frais pour expliquer la psychologie de leur Pilate, qui, abstraction faite de l'intérêt apologétique par lequel son rôle a été suggéré, n'est pas autre chose qu'un personnage automatique pour drame enfantin. Ce qu'on nous dit d'une condamnation que le procureur se serait vu forcé de porter contre sa conviction intime est de pure fiction apologétique. Aussi bien notre auteur n'a-t-il pas eu souci plus que Marc d'expliquer cette conviction de Pilate, qui, sauf la foi, aurait vu Jésus du même œil que le voyaient les chrétiens de la seconde ou troisième génération, ceux qui ne l'avaient point connu.

« Et Pilate dit aux grands-prêtres et aux foules ». — Marc (xv, 8) n'amène la foule que pour l'incident de Barabbas ; notre auteur a trouvé bon de la supposer présente dès le commencement de l'affaire, comme si la population de Jérusalem, avertie de ce qui se passait, n'avait pas tardé à rejoindre le sanhédrin devant le tribunal de Pilate. — « Je ne trouve rien de criminel en cet homme ». — Cette déclaration formelle d'innocence, que Marc a eu la discrétion de ne pas mettre dans la bouche de Pilate, n'est que pour amener la protestation des Juifs et la comparution du Christ devant Hérode.

« Mais ils insistaient » — plus fortement sur l'accusation portée, — « disant : » Il soulève le peuple en enseignant par toute la Judée », — tout le pays juif (cf. I, 5), non seulement la province de Judée, soumise, avec la Samarie, à l'autorité de Pilate, — « ayant commencé par la Galilée », — pour venir — « jusqu'ici ». — Grâce à cette mention de la Galilée, Hérode va entrer dans l'affaire, et Jésus aura un prince hérodien à côté de Pilate pour attester, quoique de façon assez singulière, son innocence, comme Paul en aura un dans les Actes (xxvi, 32). Les deux fictions sont parallèles

⁶ Et Pilate, entendant (cela), demanda si l'homme était Galiléen ;

⁷ et informé qu'il était sujet d'Hérode, il le renvoya à Hérode, qui était, lui aussi, à Jérusalem en ces jours-là.

⁸ Or Hérode, en voyant Jésus, fut fort content ; car depuis longtemps il était désireux de le voir, pour ce qu'il avait entendu dire de lui, et il espérait voir de lui quelque miracle.

⁹ Il lui posait nombre de questions, mais lui rien ne lui répondait.

et de la même main ; mais celle qu'on va lire est moins bien réussie que celle des Actes, probablement parce que l'auteur ne l'a pas lui-même inventée et qu'il l'a seulement adaptée à ses propres fins.

« Or Pilate, entendant cela, demanda si l'homme était Galiléen ». — Pilate songe à se débarrasser de l'affaire ; dans la réalité, il n'aurait pas été si pressé de renvoyer devant le tétrarque de Galilée un agitateur qui avait opéré à Jérusalem, et sans doute n'aurait-il pas permis que, dans sa province, Antipas s'occupât d'un procès de ce genre. — « Et informé qu'il était de la domination d'Hérode, il le renvoya à Hérode, qui », — fort opportunément, — « était aussi à Jérusalem en ces jours-là ». — L'auteur lui-même paraît insinuer que le tétrarque de Galilée était venu à Jérusalem pour la pâque (cf. Act. XII, 14-19). Rien n'invite à supposer qu'il soit à Jérusalem pour faire une politesse à Pilate, qu'il aurait pu aussi bien visiter à Césarée. Il faut admettre aussi qu'Antipas, venu à Jérusalem en pèlerin, sera en mesure d'instruire l'affaire et de la régler tout de suite ; on nous le met dans la situation d'Agrippa condamnant Jacques et se disposant à juger Pierre (Act. *loc. cit.*) ; mais Agrippa I^{er} était roi de Judée.

« Or Hérode, en voyant Jésus, fut très content, car depuis longtemps il désirait le voir, pour ce qu'il avait entendu dire de lui ». — On nous l'avait déjà dit (IX, 7), en prévision de ce qui nous est raconté maintenant ; mais on nous a dit encore (XIII, 31) qu'Hérode avait l'intention de tuer Jésus ; il faut donc supposer que lui aussi aura trouvé Jésus inoffensif, comme le dira plus loin (15) Pilate. — « Et il espérait lui voir faire quelque miracle ». — On nous rappelle ainsi que l'attention d'Hérode avait été, en Galilée, attirée sur Jésus par les miracles de celui-ci. Tout cela est d'une invention assez faible

¹⁰ Mais les grands-prêtres et les scribes étaient là, qui l'accusaient fortement.

¹¹ Cependant Hérode, l'ayant en mépris, avec ses hommes d'armes, et se jouant de lui, après l'avoir revêtu d'une robe brillante, le renvoya à Pilate.

et qui se trahit par l'intérêt même que l'auteur y prend. — « Et il lui posait nombre de questions ». — C'est l'interrogatoire judiciaire qui recommence — « Mais lui ne lui répondit rien » — Adaptation au procès devant Hérode d'un trait de Marc (xv, 4-5) que notre auteur a tout exprès négligé dans la relation du procès devant Pilate : le silence de Jésus devant les accusations des prêtres et l'instance que fait Pilate à ce sujet. Aussi bien notre auteur mentionne-t-il également les accusations des prêtres.

« Cependant les grands-prêtres et les scribes étaient là, qui l'accusaient fortement ». — L'accusation vient un peu tard et reste comme suspendue en l'air ; mais c'est que l'auteur copie Marc, et comme il a eu très certainement l'intention de montrer Jésus jugé par Hérode et non condamné, il est assez naturel qu'il mentionne les accusateurs, qui ne peuvent être que les membres du sanhédrin. Les gaucheries du récit ne peuvent donc faire suspecter (avec J. WEISS-BOUSSET, 504) l'authenticité de ce trait ; encore moins doit-on suspecter (avec WELLHAUSEN, 132) la scène de dérision et ce qui est dit de la réconciliation d'Hérode avec Pilate, parce qu'un témoin se trouve ne pas les avoir (Ss. omet 10-12). Tout cela contribue à l'équilibre, en soi fort défectueux, du récit, et sert une intention de l'auteur. Ainsi la scène de dérision chez Hérode est substituée à la scène de dérision dans le prétoire, omise par notre évangéliste ; et, si Hérode n'y paraît point à son avantage, les Romains ne laissent pas d'être déchargés d'autant, sans que les prophéties soient en rien frustrées de leur accomplissement.

« Mais Hérode, après l'avoir traité avec mépris et tourné en dérision avec ses soldats ». — On ne nous dit pas sous l'influence de quel sentiment Hérode passe de la curiosité la plus vive au plus violent mépris : supposons, si cela nous plaît, que le tétrarque n'a trouvé rien de mieux pour montrer son désappointement. Il est surtout malaisé de comprendre qu'il ait presque une armée avec lui (car *σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ* ne peut s'entendre des quelques gardes dont Antipas aurait pu se faire accompagner à Jérusalem. Noter que dans l'*Ev. de Pierre*, fragment Bouriant, 2, c'est Hérode qui donne des ordres aux exécuteurs de Jésus). Mais l'auteur a soin de n'entrer pas

¹² Et devinrent amis Hérode et Pilate, en ce jour, l'un de l'autre ; car auparavant ils étaient en inimitié l'un vers l'autre.

¹³ Or Pilate, ayant convoqué les grands-prêtres, les magistrats et le peuple ;

dans le détail des injures, et de la scène du prétoire il ne retient qu'un trait, le vêtement royal. — « Lui ayant fait mettre une robe brillante ». — Cette robe remplace le manteau de pourpre que, dans les autres évangiles, les soldats romains mettent sur les épaules de Jésus après la flagellation. La « robe brillante » (περιβαλὼν ἐσθῆτα λαμπράν) n'est pas nécessairement une robe blanche (cependant cf. Act. x, 30; Ap. xv, 6; xxii, 1), mais c'est sûrement un vêtement royal, on pourrait même dire un habit de couronnement (cf. LAGRANGE, 580), que notre auteur préfère au manteau du soldat romain, soit parce que la scène se passe chez un roi, soit pour n'avoir pas l'air de compromettre la pourpre romaine. Quoi qu'il en soit du motif, c'est tout ce que le rédacteur a voulu retenir de la royauté carnavalesque dont s'est enrichie de bonne heure la tradition évangélique de la passion, comme d'un symbole préfigurant la gloire de Jésus en tant que roi céleste (cf. HÉBR. II, 9). — « Le renvoya à Pilate ». — Il est sous-entendu qu'Hérode renvoie l'accusé à Pilate parce qu'il n'a pas trouvé matière à condamnation : ne demandons pas pourquoi, maître de la décision à prendre, il n'a pas relâché Jésus, et pourquoi les Juifs n'ont pas fait pression sur lui comme ils vont faire sur Pilate.

« Or Hérode et Pilate devinrent en ce jour amis l'un de l'autre », — ayant fait ainsi, à l'occasion et aux dépens de Jésus, assaut de prévenances. — « Car auparavant ils étaient en inimitié l'un vis-à-vis de l'autre ». — Il faut bien qu'ils aient été brouillés auparavant, puisque l'affaire de Jésus les réconcilie. Mais c'est rêver que de les supposer brouillés pour l'affaire des Galiléens dont il a été parlé plus haut (xiii, 1). Dans l'évangile de Pierre (9), Hérode traite Pilate de « frère ». Ce trait de l'amitié réalisée entre le tétrarque et le procureur n'est pas aussi naïf qu'il paraît ; il accomplit une prophétie (Ps. II, 1-2) qui sera expressément citée dans les Actes (iv, 25-27) comme s'appliquant à nos deux personnages (cf. J. WEISS-BOUSSER, 504). Ces deux témoins de l'innocence du Christ n'ont pas laissé d'être par leur entente les instruments providentiels de sa mort.

« Or Pilate, ayant convoqué les grands-prêtres, les magistrats et le peuple ». — Les magistrats sont les membres du sanhédrin autres que les grands-prêtres. On dit que tout ce monde n'avait pas besoin d'être convoqué par Pilate et qu'il a dû revenir avec Jésus de chez Hérode ;

¹⁴ leur dit :

« Vous m'avez amené cet homme comme égarant le peuple ;
et moi, devant vous instruisant (l'affaire),
je n'ai trouvé cet homme coupable en rien
de ce dont vous l'accusez.

¹⁵ Mais Hérode non plus,
car il nous l'a renvoyé.

Rien qui mérite la mort n'a été commis par lui ;

¹⁶ je vais donc, après punition, le relâcher. »

mais l'auteur n'entend pas dire que le procureur ait eu besoin d'aller quérir sanhédrin et peuple. La formule n'a guère qu'une valeur de reprise après la réflexion touchant l'amitié d'Hérode et de Pilate ; elle signifie que Pilate s'adresse maintenant à tous pour en finir (cf. ix, 1 ; xv, 6, 9 ; Mc. xv, 16) ; et ce qui importe maintenant est de rejoindre l'incident de Barabbas, fiction plus ancienne (voir *Marc*, 445-446), que le rédacteur évangélique a trouvée dans Marc, et qui tendait aussi à décharger Pilate en faisant valoir l'innocence de Jésus. Pilate — « leur dit : « Vous m'avez amené cet homme comme pervertissant le peuple ». — Référence à l'accusation portée d'abord (2), — « Et moi, après avoir examiné » — la cause, comme il convenait avant de prononcer le jugement, — « en votre présence, je n'ai trouvé en rien cet homme coupable de ce dont vous l'accusez ». — La déclaration est formelle, mais on ne voit pas toujours comment s'est formée la conviction de Pilate. Tout cela, au fond, n'est que remplissage. — « Hérode non plus, car il nous l'a renvoyé ». — De ce « nous » on ne saurait inférer que les accusateurs ne sont point allés chez Hérode : comment Pilate pouvait-il remettre l'affaire à Hérode sans lui renvoyer en même temps les accusateurs ? Pilate dit « nous » pour ne pas dire « moi », ou bien pour signifier que l'affaire revient maintenant dans les conditions où elle est venue d'abord, lui étant juge et le sanhédrin accusateur, avec cette différence toutefois, qu'Hérode s'étant refusé à condamner, l'innocence de l'accusé ne devrait plus être mise en doute. Une variante existe (AD, Ss. Sc. mss. lat.) : « Car je vous ai renvoyés à lui », qui s'accorde peut-être mieux avec le contexte. Il est vrai que l'autre leçon (qui est celle de SBL, etc.) se réfère à ce qui vient d'être dit (11) du renvoi de Jésus à Pilate ; mais l'autre se réfère au premier renvoi (7), qui était aussi bien celui des accusateurs, à Hérode, et ensuite de ce renvoi est arrivé ce qu'on lit maintenant : qu'Hérode n'a pas plus trouvé que Pilate

¹⁸ Mais ils crièrent tous ensemble, disant :
« Fais-le mourir, et relâche-nous Barabbas. »

matière à condamnation. La leçon des témoins les plus autorisés pourrait être une correction alexandrine, résultant de ce que la référence au dernier renvoi et au renvoi de Jésus aura été jugée plus naturelle, parce qu'il n'avait pas été question du renvoi des accusateurs. C'est pourquoi la leçon dite occidentale, apparemment plus difficile, pourrait être primitive. — « Et rien qui mérite la mort n'a été commis par lui ». — Le point serait établi par la double enquête (si toutefois on peut parler d'enquête) qu'ont menée Pilate et Hérode. — « Je vais donc, après flagellation, le renvoyer ». — La flagellation était donnée préalablement au supplice de la croix ; notre auteur a jugé à propos de l'anticiper ici comme une correction (*παιδείσας* est un terme adouci, choisi tout exprès) qui donnerait satisfaction au peuple, et il n'en sera pas fait mention plus loin, avant le départ pour le Calvaire. L'artifice de cette transposition est caractéristique des procédés suivis par l'évangéliste. Et l'on s'aperçoit aussitôt que la proposition de Pilate n'est que pour rejoindre l'incident de Barabbas. A cette proposition, les Juifs, en effet, répondent en réclamant la liberté de Barabbas et l'exécution de Jésus. C'est un incident rédactionnel.

Pilate se trouve ainsi en plus fâcheuse posture que dans Marc, où il n'a pas reconnu publiquement l'innocence de Jésus et croit pouvoir le sauver en proposant sa grâce. On dirait que notre auteur a réduit le plus possible l'incident de Barabbas, soit pour regagner la place faite à celui d'Hérode, soit plutôt parce qu'il en était quelque peu embarrassé et ne se souciait pas d'y insister. — « Et ils crièrent tous ensemble », — grands-prêtres, magistrats et peuple (13), — « disant : « Fais-le mourir, mais mets-nous en liberté Barabbas ». — Les Juifs auraient interprété comme une grâce faite à Jésus la proposition de Pilate, et de cette grâce ils demandent que bénéficie Barabbas. Mais, après ce qui vient d'être dit par le procureur, la mise en liberté de Jésus n'aurait pas dû faire obstacle à la grâce de Barabbas. Et l'in vraisemblance de cette situation juridique n'est point sauvée par la glose qui est insérée, d'après Marc (xv, 6), dans le texte ordinaire (17), avant la réponse des Juifs à la proposition de Pilate : « Or il était obligé de leur accorder, à la fête, la liberté de quelqu'un ». Surcharge évidente, que certains témoins placent encore plus mal, après la notice concernant Barabbas (19). L'évangéliste avait mieux aimé passer sous silence la singulière coutume dont parle Marc, et comme

¹⁹ Celui-ci, pour sédition survenue en la ville,
et pour meurtre, avait été jeté dans la prison.

²⁰ Et de nouveau Pilate leur parla,
voulant relâcher Jésus ;

²¹ mais ils vociféraient disant :

« Crucifie, crucifie-le ! »

²² Et lui, pour la troisième fois, leur dit :

« Mais quel mal a-t-il fait ?

Je n'ai trouvé en lui rien qui mérite la mort ;

Je vais donc, après punition, le relâcher. »

il ne pouvait pas rendre plus invraisemblable l'incident de Barabbas, il l'a rendu plus obscur.

Il tient à dire seulement qui était ce Barabbas, que les Juifs préféraient à Jésus. C'était un individu — « qui, à cause d'une sédition survenue en la ville, et d'un meurtre, avait été jeté en prison ». — Adaptation et redressement de Marc (xv, 7) : « Or il y avait le nommé Barabbas, arrêté avec les séditieux qui, dans la sédition, avaient commis un meurtre ». Rien n'invite à supposer une allusion à la scène sanglante dont il a été parlé plus haut (xiii, 1). Ce qu'on nous dit correspond à la proposition de grâce pour Jésus et à la demande des Juifs en faveur de Barabbas dans Marc (xv, 6-11). La correspondance est la même pour les deux instances de Pilate en faveur de Jésus (20-21 correspondant à Mc. xv, 12-13, et 22-25 à 14-15).

« Or de nouveau Pilate leur parla, souhaitant mettre en liberté Jésus ». — On peut supposer que Pilate insiste encore sur l'innocence de l'accusé ; en tout cas, l'auteur a évité la question par trop naïve que fait le procureur dans Marc (xv, 12) : « Que voulez-vous que je fasse de celui que vous appelez le roi des Juifs ? » — « Mais ils criaient, disant : « Crucifie-le ! crucifie-le ! » Et lui, pour la troisième fois », — proclamant l'innocence de Jésus, — « leur dit : « Mais quel mal a-t-il fait ? » — C'est tout ce qu'on lit dans Marc (xv, 14). Mais notre auteur ajoute : — « Je n'ai rien trouvé en lui qui mérite la mort. Je vais donc, après flagellation, le relâcher ». — Pilate se répète, et il ne manifeste toujours qu'une intention, il ne formule pas une décision (l'intention devient réalité dans Jn. xix, 1). — « Mais ils insistaient avec de grands cris, demandant qu'il fût crucifié ». — Paraphrase de Marc : « Mais ils crièrent plus fort : « Crucifie-le ! » — « Et leurs clameurs l'emportèrent ». — Le texte (καὶ κραίσχυον αἱ φωναὶ αὐτῶν) ne paraît pas signifier seulement que les clameurs se firent

²³ Mais ils insistaient à grands cris,
demandant qu'il fût crucifié ;
et leurs clameurs l'emportèrent.

²⁴ Pilate prononça que s'exécuterait leur demande.

²⁵ Ainsi relâcha-t-il celui, qui pour sédition et meurtre avait été
[emprisonné, qu'ils demandaient,
et il livra Jésus à leur volonté.

violentes, ce qui serait une tautologie à l'égard de ce qui précède, mais qu'elles prévalurent (cf. XXI, 36), vainquant les répugnances de Pilate.

« Et Pilate décida que leur demande serait exécutée », — et en ce qui regardait Barabbas, et en ce qui regardait Jésus. L'auteur croit sauver la dignité du procureur, ou tout au moins la vraisemblance de la situation, par cette sentence officielle dont Marc ne parle pas. C'est que, dans Marc, Pilate n'a qu'à autoriser l'exécution de la sentence rendue par le sanhédrin ; ici, le sanhédrin n'ayant pas jugé, c'est Pilate qui ordonne la mort de Jésus. Mais l'auteur use d'un euphémisme : « Pilate prononça que se ferait leur demande », ce qui est une transposition plus ou moins juridique de Marc (xv, 15) : « Vou-lant donner satisfaction au peuple ». Au fond, il veut dire que Pilate a prononcé la condamnation malgré lui, contre son opinion. Contre sa conscience serait trop dire, l'auteur ne pensant pas précisément à la conscience de Pilate. Sans louer ni blâmer le procureur, il estime que celui-ci, dans son rôle officiel, n'a pu faire autrement que de laisser agir la passion des Juifs contre un homme qui lui était dénoncé comme prétendant à la royauté. — « Et il relâcha celui qu'ils deman-daient, qui avait été jeté en prison pour sédition et meurtre ». — Développement emphatique de Marc : « Pilate leur accorda la liberté de Barabbas ». — « Et il livra Jésus à leur volonté ». — Simplification euphémistique de Marc : « Il livra Jésus, après flagellation, pour qu'il fût crucifié ». On a pu voir comment notre auteur a escamoté la flagellation. En disant que Pilate a livré Jésus à ce que voulaient les Juifs, il n'a pas seulement évité de dire en termes crus que Pilate avait envoyé Jésus à la croix, mais il a entendu transférer aux Juifs toute la responsabilité du fait. Pilate compte, et beaucoup, mais comme témoin de moralité pour le Christ.

La perspective du jugement n'est pas plus vraie dans le troisième évangile que dans les deux premiers, et même, grâce à l'intrusion d'Hérode, elle l'est encore moins. On peut douter cependant que notre évangéliste ait été le premier à faire intervenir Hérode dans

²⁶ Et comme ils l'emmenaient,
ayant pris un certain Simon, Cyrénéen, qui revenait des champs,
ils le chargèrent de la croix pour la porter derrière Jésus.

²⁷ Or le suivait grande troupe du peuple,
et de femmes qui se frappaient la poitrine et se lamentaient à
[son sujet.

l'histoire de la passion. Bien que tout ce qui regarde Hérode soit emprunté ou dédoublé de ce que Marc raconte du jugement par Pilate, il semblerait, eu égard à la scène de dérision, que le dédoublement et l'emprunt se soient faits d'abord dans une relation évangélique où Hérode était au premier rang et présidait à l'exécution de Jésus, comme dans l'évangile de Pierre, et la source en question pourrait être une ancienne rédaction de cet évangile. Cependant les fictions de notre évangéliste sont brodées sur un sobre récit qui ne connaissait pas le jugement de Jésus par le sanhédrin et qui pourrait bien avoir ignoré aussi l'incident de Barabbas, comme il ignorait probablement le reniement de Pierre. Ce développement légendaire n'a rien de surprenant ; mais peut-être est-il encore plus facile à comprendre et à expliquer si l'on y voit les retouches et amplifications d'un drame sacré. Du reste, la bienveillance de Pilate à l'égard de Jésus, plus accentuée dans le troisième évangile, est imputable au rédacteur qui, dans les Actes, s'est constamment efforcé de montrer favorables au christianisme les autorités romaines.

XC. AU CALVAIRE

Avec la flagellation disparaît la scène de dérision dans le prétoire, qui y est artificiellement rattachée dans Marc (xv, 16-20) et dans Matthieu (xxvii, 27-30). Jésus est conduit au lieu du supplice tout de suite après la condamnation. — « Et comme ils l'emmenaient ». — Transition prise de Marc (xv, 20 ; cf. Mt. xxvii, 30) ; dans Marc, ce sont les soldats du procurateur qui emmènent Jésus, tandis qu'ici, d'après le contexte, ce seraient les Juifs ; toutefois on retrouvera plus loin les soldats (36) et le centurion (47) ; une part matérielle est donc réservée implicitement aux soldats romains dans l'exécution, que les accusateurs de Jésus sembleraient encore diriger, comme ils ont dicté la décision de Pilate. Sont-ce les Juifs ou les soldats qui réquisitionnent Simon pour porter la croix de Jésus, il est superflu de se le demander : en fait, ce seraient les soldats ; mais le parti

²⁸ Et se retournant vers elles, Jésus dit :

« Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi,
mais sur vous mêmes pleurez, et sur vos enfants,

de l'évangéliste est bien arrêté de limiter l'initiative des agents romains. — « Ayant pris un certain Simon Cyrénéen, qui revenait de la campagne ». — Marc (xv, 21) : « Et ils requièrent certain passant, Simon Cyrénéen ». La notice supplémentaire : « père d'Alexandre et de Rufus », a été omise par notre auteur, s'il l'a connue, comme étant sans intérêt pour ses lecteurs. — « Ils le chargèrent de la croix pour » — la — « porter derrière Jésus ». — On a remarqué un certain rapport de forme entre ce trait et la parole sur l'obligation de porter sa croix derrière Jésus, si on veut le suivre (ix, 23; xiv, 27 ; même rapport entre Mc. xv, 21 et viii, 34). L'allusion n'est pas autrement évidente ; si elle a été voulue, il en résulterait que le rôle de Simon a été compris en symbole de celui du chrétien, non pas qu'il ait été conçu en vue de ce symbole ; on n'en saurait aucunement déduire que Simon a été crucifié lui-même et que Jésus ne l'a pas été. Si la précision du trait peut le rendre suspect dans un récit où manque généralement la netteté du souvenir, si le nom de Simon et l'indication de son origine ne garantissent pas plus l'historicité du personnage que ceux de Jaïr et de Bar-Timée dans Marc, de Marthe et Marie, de Zachée dans notre évangile, ce n'est pas en vue d'une leçon morale que le trait aura été d'abord conçu, c'est plutôt qu'on aura voulu dispenser Jésus de l'humiliation (Jm. xix, 17, prend la chose autrement).

Ici s'intercale un morceau de pieuse rhétorique, propre à notre évangile et qui est tout à fait dans le goût de sa rédaction. — « Or venait à sa suite grande troupe du peuple et de femmes qui se lamentaient » — sur lui — « et le pleuraient », — comme si elles menaient son deuil. Les autres évangélistes ne mentionnent pas cet accompagnement. Il ne serait pas impossible en soi qu'un certain nombre de badauds ou de fainéants eussent voulu par curiosité assister à l'exécution ; mais ce n'est pas précisément ce que l'auteur veut dire, car la troupe dont il parle maintenant se lamentera sur Jésus après sa mort (48), comme font maintenant les femmes sur le chemin du Calvaire. D'après la tradition rabbinique (*Bab. Sanh.*, 43 a), les femmes de la société hiérosolymitaine faisaient quelquefois la conduite aux condamnés à mort et leur offraient avant l'exécution un breuvage assoupiant. Selon Marc (xv, 23), ce breuvage aurait été présenté en effet à Jésus, mais par les exécuteurs. Ce n'est pas non plus cette

29 parce que voici venir jours où l'on dira :
 Bienheureuses les stériles,
 les entrailles qui n'ont point enfanté,
 les mamelles qui n'ont point nourri ! »

coutume que notre auteur a en vue, et il ne songe pas davantage aux femmes galiléennes dont il signalera la présence sur le Calvaire (49). Jérusalem pleure d'avance la mort du Christ, pour que soit accompli l'oracle de Zacharie (XII, 10-14, Sept.) : « Je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un esprit de bienveillance et de pitié, et ils me regarderont après leurs insultes... En ce jour-là, le deuil sera grand dans Jérusalem... Et le pays sera en deuil, familles par familles : la famille de David à part, avec ses femmes à part, toutes les autres familles, chacune à part, avec leurs femmes à part », etc. Notre auteur s'abstiendra plus loin de faire insulter Jésus par les gens du commun. Les magistrats seulement et les soldats se moqueront de lui, mais le peuple regardera (35-36), et quand Jésus aura expiré, tous les assistants s'en retourneront en se frappant la poitrine (48). Notre évangéliste raconte la passion d'après Zacharie.

Les paroles qu'il fait adresser par Jésus aux femmes sont dans le style des prophètes, dont elles contiennent beaucoup de réminiscences. Il ne s'agit aucunement d'imitation ni de combinaisons érudites. Un évangéliste chrétien, peut-être notre rédacteur, familier avec les textes prophétiques, conçoit une scène où se mêlent spontanément divers traits de ses lectures qu'il était accoutumé à regarder comme messianiques. — « Et se retournant vers elles, Jésus dit ». — Il faudrait supposer que Jésus a la force de prononcer un discours sur le ton le plus solennel, et que ceux qui le conduisent lui laissent toute liberté de haranguer la foule au milieu du chemin. — « Filles de Jérusalem ». — Les femmes de Jérusalem sont ainsi appelées par Isaïe (III, 16) « filles de Sion » — « Ne pleurez pas sur moi, mais pleurez sur vous et sur vos enfants ». — Ce n'est pas qu'il défende aux femmes de le pleurer, mais il leur signifie que ce n'est pas lui qui est vraiment à plaindre et qu'elles auraient meilleur sujet de pleurer sur leur propre sort et celui des leurs. Les parallèles ne manquent pas dans la littérature classique (voir KLOSTERMANN, 595), et notre auteur n'est pas sans littérature.

« Parce que voici venir des jours où l'on dira : « Heureuses les stériles, les entrailles qui n'ont point enfanté, les mamelles qui n'ont point nourri ! » — Quant au fond, c'est ce qu'on a déjà lu dans le

³⁰ Alors on se mettra à *dire aux montagnes* : « Tombez sur
[nous !

et aux collines : « Cachez-nous ! »

³¹ Car, si l'on traite ainsi le bois vert,
qu'advient-il du sec ? »

³² Or on emmenait aussi deux autres malfaiteurs avec lui
[pour être suppliciés ;

discours sur la fin du monde (xxi, 23) ; la forme du discours a pu être affectée par une réminiscence d'Isaïe (liv, 1 ; parallèles classiques dans KLOSTERMANN, *loc. cit.*).

« Alors ils se mettront à *dire aux montagnes* : « Tombez sur nous », et *aux collines* : « Couvrez-nous ». — Ceci vient d'Osée (x, 8 ; cf. Ap. vi, 16). L'auteur entend que la mort la plus prompte sera la meilleure. — « Car si l'on traite ainsi le bois vert », — si le sort du Christ est celui que l'on voit, — « qu'advient-il du sec ? » — Quel ne sera pas le sort des Juifs coupables ? L'antithèse du bois vert et du bois sec provient d'Ezéchiel (xx, 47). Cette réflexion ne continue pas la description du châtement, elle en montre la certitude et l'imminence. Ce que le rédacteur de Matthieu (xxvii, 25) a fait prédire par les Juifs inconscients : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants », notre auteur le fait annoncer par Jésus lui-même (cf. xi, 49-51).

« Or on emmenait aussi deux autres malfaiteurs avec lui ». — Entendons : deux autres condamnés qui étaient des malfaiteurs et auxquels Jésus était, par sa propre condamnation, assimilé. — « Pour être suppliciés ». — La mention des voleurs vient dans Marc (xx, 27) après le crucifiement de Jésus ; notre auteur donne à ce trait, qu'il conçoit d'ailleurs, comme Marc, en accomplissement de prophétie (cf. xxi, 52), meilleure apparence d'histoire, en associant dès l'abord les malfaiteurs à Jésus ; mais ce trait pourrait bien avoir été suggéré par le texte prophétique.

« Et quand ils furent venus au lieu appelé Calvaire ». — Marc (xx, 22) : « Et il le conduisirent au lieu dit Golgotha, ce qui signifie lieu du Calvaire ». Notre auteur a laissé tomber le nom araméen. Dans Marc, ce sont les soldats du procureur qui conduisent Jésus à la mort ; mais, d'après le contexte du présent récit, on dirait que ce sont les Juifs par lesquels Pilate a été forcé de condamner Jésus. — « Ils le crucifièrent là, ainsi que les malfaiteurs, l'un à droite et l'autre à gauche ». — Marc (xv, 24) : « et ils le crucifièrent » ; mais plus loin (27) : « Et avec lui ils crucifièrent deux voleurs, l'un à sa droite et

³³ et quand ils furent arrivés au lieu appelé Calvaire,
là ils le crucifièrent ainsi que les malfaiteurs.
l'un à droite, et l'autre à gauche.

³⁴ Et Jésus disait :

« Père, pardonne-leur,
car ils ne savent ce qu'ils font. »

Et partageant ses habits, ils les tirèrent au sort.

l'autre à sa gauche ». Avant le crucifiement de Jésus, Marc (xv, 23) a signalé la présentation du vin aromatisé. Notre auteur, s'il a connu ce trait, l'a omis, estimant sans doute, avec raison, que c'était un doublet du vinaigre.

« Et Jésus dit : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font ». — Ce serait l'accomplissement d'un texte d'Isaïe (LIII, 12, d'après l'hébreu, car Sept. donne un autre sens) : « Et pour les pécheurs il intercède ». La parole est dans l'esprit et le style de l'auteur qui a fait pleurer le Christ sur Jérusalem (xxi, 41-44), qui vient de produire la pathétique allocution du Christ aux femmes sur le chemin du Calvaire, et qui va faire promettre le paradis au bon larron, le même qui mettra dans la bouche d'Etienne une prière analogue pour ses bourreaux (Act. vii, 60). Cependant l'authenticité de ce passage n'est pas tout à fait certaine, vu qu'il manque dans quelques anciens témoins (S B D, mss. lat. Ss.). L'addition semble plus facile à expliquer que l'omission, soit que l'on attribue celle-ci à l'influence des autres synoptiques, soit qu'on y suppose le parti pris d'empêcher le Christ de prier pour les Juifs. On ne peut pas dire cependant que la prière ait simplement été interpolée d'après celle d'Etienne ; si elle est sans lien avec le contexte et se présente un peu comme une surcharge, c'est le cas d'autres traits dans les récits de la passion, où les fictions diverses, les réalisations de prophétie ne sont pas fondues dans une relation équilibrée ; et l'on a pu s'offusquer d'une prière qui semblait aller contre les intentions providentielles que Jésus lui-même a proclamées dans son allocution aux femmes. Car la prière ne concerne pas les exécuteurs, dont l'évangéliste n'a point parlé spécialement, mais ceux qu'il a présentés comme les auteurs de la mort du Christ, ceux qui ont obligé Pilate à prononcer la condamnation capitale, les chefs qui ont dénoncé Jésus, les Juifs qui lui ont préféré Barabbas. On lira aussi dans les Actes (iii, 17 ; xiii, 27) que les Juifs, en crucifiant Jésus, ne savaient pas ce qu'ils faisaient.

« Et se partageant ses vêtements, ils les tirèrent au sort ». —

³⁵ Et le peuple était là qui regardait.

Or se moquaient même les magistrats, disant :
« D'autres il a sauvés; qu'il se sauve lui-même,
si c'est lui le Christ élu de Dieu. »

³⁶ Et se jouèrent de lui aussi les soldats, s'approchant
pour lui offrir du vinaigre, ³⁷ et disant :

« Si tu es le roi des Juifs, sauve-toi toi-même. »

Simple rappel de la prophétie (Ps. xxii, 19); Marc (xv, 34), qui fait faire le partage par les soldats exécuteurs, y met plus de précision : « Et ils se partagèrent ses vêtements, tirant au sort ce que chacun en aurait ». Dans notre évangile, où le nombre des partageants n'est pas imité à quelques individus, le passage n'a plus couleur de réalité, si ce n'est comme accessoire du supplice et contribuant à son ignominie.

« Et le peuple était là qui regardait ». — Ce trait de prophétie (pour l'idée, c'est ZACH. XII, 10, *supr. cit.*; mais le participe θεωρῶν vient de Ps. xxii, 8) remplace la dérision des passants avec l'allusion à la parole du Christ sur le temple (Mc. xv, 29), notre évangéliste voulant ignorer et cette attitude du vulgaire et cette parole de Jésus. Il retient les injures des chefs. — « Et même les magistrats se riaient de lui, disant : « Il en a sauvé d'autres, qu'il se sauve lui-même ». — Marc (xv, 31) : « De même les grands-prêtres; avec les scribes, se moquaient de lui entre eux, disant : « Il en a sauvé d'autres, il ne peut pas se sauver lui-même ». Mais dans Marc (xv, 29) les passants disent : « Sauve-toi toi-même ». Notre auteur a corrigé quelque peu la constatation d'impuissance en la remplaçant par le défi, qu'il n'accentue pas, comme Marc, en faisant sommer Jésus de descendre de la croix. — « Si c'est lui le Christ, élu de Dieu ». — Ceci abrégé et atténué Marc (xv, 32) : « Que le Christ, le roi d'Israël, descende maintenant de la croix », etc. Notre auteur ne veut pas d'injures trop brutales ni trop précises. La formule « élu de Dieu », insignifiante ici, est de son style, et il l'a employée déjà dans le récit de la transfiguration (ix, 35).

« Et les soldats aussi s'amusèrent de lui », — comme plus haut (11) ceux d'Hérode. Les soldats romains apparaissent ici dans un rôle accessoire pour faire droit à la donnée de Marc (xv, 36) touchant la présentation du vinaigre, où notre évangéliste entend bien montrer, comme les autres, l'accomplissement d'une prophétie (Ps. Lxix, 22). — « S'approchant pour lui présenter du vinaigre » — La présentation du vinaigre, qui, dans les autres évangiles, est plutôt comprise

³⁸ Il y avait aussi inscription au-dessus de lui :
« Celui-ci est le roi des Juifs. »

en acte charitable, vient ici parmi les marques de dérision ; et notre évangéliste n'en a pas seulement dénaturé le sens, il l'a anticipée, en détruisant le rapport qu'elle a, dans Marc et dans Matthieu, avec le cri de Jésus disant les premières paroles du Psaume xxii ; il ne veut pas retenir ces paroles, ni les plaisanteries sur Elie ; si bien que la présentation du vinaigre se trouve correspondre aussi d'une certaine façon à celle du vin aromatisé dans Marc (xv, 33) ; ce qui n'empêche pas cette dérision des soldats d'être substituée aussi à celle du peuple, comme en témoignent les paroles qui leur sont attribuées. — « Et disant : « Si tu es le roi des Juifs, sauve-toi toi-même ». — On dirait que l'auteur ne veut pas connaître d'autre formule injurieuse que celle-là ; il l'a déjà mise dans la bouche des Juifs, il la mettra encore dans celle du larron impénitent.

Notons cependant que quelques témoins (D, Ss. Ss.) lisent ici : « Salut, roi des Juifs » (Ss, Sc. ont seulement « salut » et ajoutent le texte ordinaire : « Si tu es le roi des Juifs, etc.), lui mettant aussi », pour compléter cette salutation dérisoire, « une couronne d'épines ». Le trait de la couronne d'épines, qui appartient à la scène de dérision dans le prétoire, pourrait bien avoir été ramené ici par notre rédacteur, et supprimé dans le texte canonique pour éviter la contradiction avec les autres évangiles. La formule : « roi des Juifs », vient pour s'ajuster, en quelque façon, à ce qui va être dit de l'inscription.

« Il y avait aussi » — une dérision par affiche, — « une inscription au-dessus de lui ». — Plusieurs témoins interpolent ici d'après JN. xix, 20) : « en lettres grecques, romaines, hébraïques ». Marc (xv, 26) ne dit pas que l'écriteau était affiché en haut de la croix, probablement parce que la chose allait de soi. — « Celui-ci est le roi des Juifs » — Marc : « Et l'écriteau de sa condamnation était libellé : « le roi des Juifs » ; Marc ne semble pas considérer l'inscription comme particulièrement injurieuse à l'égard du supplicié ; il en parle plutôt comme d'un détail légal de l'exécution, conforme à l'usage romain, où se trouvait exprimée, sans qu'on l'eût voulu, la qualité messianique de Jésus. Notre évangéliste, comme Matthieu (xxvii, 27), semblerait n'y voir qu'une dérision des soldats ; car il serait d'une subtilité arbitraire d'admettre qu'on mentionne l'inscription pour expliquer comment les soldats ont pu connaître Jésus en tant que « roi des Juifs » ; le rédacteur insinue plutôt que les soldats eux-mêmes

³⁹ Or l'un des malfaiteurs crucifiés l'injurait, disant :

« N'es-tu pas le Christ ?

Sauve-toi toi-même et nous aussi. »

⁴⁰ Mais l'autre, prenant la parole, le réprimanda, disant :

« Tu ne crains donc pas seulement Dieu,
toi qui subis le même supplice ?

⁴¹ Et nous c'est justement, car ce que méritaient nos méfaits
[nous recevons ;

mais lui n'a rien fait de mal. »

sont les auteurs de l'inscription. C'est qu'il ne lui plaît pas d'y voir l'énoncé de la sentence portée par Pilate. Mais ses petites habiletés comportent beaucoup de fantaisie. Il n'est pas indifférent de constater comment la scène de dérision par les soldats, que Marc et Matthieu placent dans le prétoire, se trouve comme dédoublée dans notre évangile et partagée entre la demeure d'Hérode et le Calvaire.

Dans Marc (xv, 32) les injures des deux larrons sont simplement indiquées après celles des passants et des membres du sanhédrin. Sur cette donnée notre auteur, en convertissant l'un des larrons, construit une petite scène où se reconnaît sa touche sentimentale. — « Cependant l'un des malfaiteurs crucifiés l'injurait ». — Marc : « Et ceux qui avaient été crucifiés avec lui l'insultaient aussi ». — « N'es-tu pas le Christ ? » — Si tu es ce que tu prétends, — « sauve-toi toi-même et nous aussi », — par la même occasion. Ce discours du mauvais larron est omis dans un petit nombre de témoins (D. lat. e.) Les injures de cet homme remplacent aussi celles du peuple, et la formule en est empruntée à Marc (xv, 30-31).

« Mais l'autre, prenant la parole, le réprimanda en disant : « Ne crains-tu pas même Dieu », — toi qui fais chorus avec ces insulteurs, quand se serait le moment de te repentir, — « puisque tu subis le même supplice », — et que tu vas mourir, comme celui que tu insultes ? — « Et nous, c'est justice » — que nous mourions ainsi, — « car nous recevons le prix de nos méfaits, mais lui n'a rien fait de mal ». — Même ce brigand, après Pilate, après Hérode, rend témoignage à l'innocence de Jésus (cf. 4, 15, 22) ; mais il ne s'en tient pas là, car il est repentant, et il est croyant.

« Et il dit », — s'adressant à Jésus (D, oubliant qu'un crucifié n'est pas entièrement libre de ses mouvements, lit : « Et se tournant vers le Seigneur, il lui dit) : — « Jésus ». — Seul endroit des évangiles où le Christ soit interpellé par le seul nom de Jésus ; il s'agit déjà d'une

- ⁴² Et il dit : « Jésus, souviens-toi de moi, lorsque tu viendras en ton règne. »
- ⁴³ Et il lui dit : « En vérité je te dis, aujourd'hui, avec moi tu seras dans le paradis. »

véritable prière au Christ. La plupart des témoins corrigent : « Et il dit à Jésus : « Seigneur » (D, qui a le mot « Seigneur » dans la formule d'introduction, dit simplement : « Souviens-toi », etc.). — « Souviens-toi de moi, lorsque tu viendras en ton règne », — avec la gloire de ta royauté, au dernier jour (cf. Mt. xvi, 28. La leçon de BL, mss. lat. : « à ton règne », εἰς τὴν βασιλείαν σου, au lieu de ἐν τῷ β. σ., doit être une correction volontaire pour identifier le « règne » au ciel et au « paradis » dont il va être parlé. D : « Souviens-toi de moi au jour de ta venue »).

« Et il lui dit : « En vérité je te dis ». — Variante (D) : « Et répondant Jésus dit à celui qui réprimandait (l'autre) : « Courage ! » — « Aujourd'hui avec moi tu seras dans le paradis ». — Le voleur repentant n'aura pas besoin d'attendre la parousie ; en ce jour même il entrera dans la félicité de la vie éternelle, dans le séjour des élus, « le sein d'Abraham » (xvi, 23), « le paradis de Dieu » (Ap. ii, 7). Il ne s'agit pas de descendre aux enfers pour annoncer l'Évangile aux morts (I PIER. iii, 19 ; iv, 6 ; *Ev. de Pierre*, 41-42), mais d'entrer dans la gloire et le bonheur des saints auprès de Dieu (xx, 38 ; cf. II COR. xii, 2-10). Dans cette conception, la résurrection des morts et celle même de Jésus n'ont plus guère de raison d'être.

On remarquera que l'incident dialogué du bon larron remplace dans notre évangile les propos échangés dans Marc (xv, 35-36) par les assistants au sujet d'Élie. L'ensemble de la scène appartient au genre de développement qu'affectionne l'évangéliste : les deux voleurs sont devenus deux personnages typiques, comme le riche et Lazare dans la parabole ; de même que le malfaiteur impénitent représente le judaïsme incrédule, la foi du malfaiteur repentant figure la conversion du monde. L'incident a été curieusement transformé dans l'évangile de Pierre (13-14), où il n'est point parlé des injures du mauvais larron, et où le bon apostrophe ceux qui ont crucifié Jésus : « Or l'un de ces malfaiteurs les insultait, disant : « Nous, c'est à cause des méfaits par nous commis que nous souffrons ; mais lui, qui est devenu sauveur des hommes, quel tort vous a-t-il fait ? » Et s'étant fâchés contre lui, ils ordonnèrent de ne lui point rompre les jambes, afin qu'il mourût dans les tourments ».

⁴¹ Et il était déjà environ la sixième heure,
quand ténèbres se firent sur toute la terre, jusqu'à la neuvième
[heure,

⁴⁵ le soleil s'étant éclipsé ;
et le voile du temple se fendit par le milieu.

« Et il était déjà la sixième heure », — lorsque Jésus fut crucifié dans les conditions qui viennent d'être dites, et que se produisirent les incidents qui viennent d'être racontés. C'est l'heure que Marc (xv, 33) assigne au commencement des ténèbres (sans doute en accomplissement d'AM. VIII, 9-10) ; mais notre évangéliste, comme Matthieu et Jean, a laissé tomber la donnée de Marc (xv, 25) : « Et il était la troisième heure quand ils le crucifièrent ». — « Et il se fit des ténèbres sur la terre entière jusqu'à la neuvième heure ». — C'est la durée que Marc assigne aux ténèbres, mais notre auteur ajoute en manière d'explication : — « Le soleil s'étant éclipsé ». — C'était d'ailleurs une éclipse extraordinaire, puisqu'elle se produisit au temps de la pleine lune, qu'elle dura trois heures, et qu'elle s'étendit à toute la terre. La leçon est néanmoins préférable à la variante des témoins qui sans doute l'ont voulu corriger en lisant : « Et le soleil s'obscurcit ». — « Et le voile du temple se déchira par le milieu ». — Notre auteur a voulu rapprocher des ténèbres le prodige qui, dans Marc (xv, 38 ; Mt. xxvii, 51), se produit plus convenablement à l'instant même où Jésus rend le dernier soupir (cf. HÉBR. vi, 19-20 ; x, 19-20 ; voir *Marc*, 470) ; et Marc a soin de dire que le rideau se fendit « du haut en bas ». On dirait que la même importance n'est pas attachée ici au prodige et à sa signification.

« Et parlant à haute voix, Jésus dit : « Père, en tes mains je remets mon esprit ». — Cette prière confiante remplace directement le grand cri inarticulé que Jésus, dans Marc (xv, 37), pousse avant de rendre le dernier soupir, mais elle a été substituée aussi bien, et délibérément, au cri que Marc (xv, 34) place auparavant : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » C'est aussi une parole de psaume (Ps. xxxi, 6), mais d'un ton plus apaisant que la citation du Psaume xxii dans Marc et dans Matthieu. Une des paroles d'Étienne mourant (Act. vii, 59) ressemble à celle-ci et pourrait l'avoir suggérée à l'évangéliste (voir *Actes*, 352). — « Et cela dit, il expira ». — Ainsi comprise, la mort du Christ, si l'on fait abstraction des circonstances extérieures, est surtout un grand exemple donné aux siens. »

« Or le centurion, ayant vu ce qui se passait, glorifia Dieu ». — Formule chère à notre évangéliste, et qui tendrait à faire du centu-

⁴⁶ Et criant à pleine voix,
Jésus dit: « Père,
en tes mains je remets mon esprit. »

Et cela dit, il expira,

⁴⁷ Or le centurion, ayant vu ce qui s'était passé,
glorifiait Dieu, disant :

« Sûrement cet homme était juste. »

⁴⁸ Et toutes les foules qui s'étaient rendues à ce spectacle,
considérant ce qui s'était passé,
se frappaient la poitrine en s'en retournant.

tion un converti, puisqu'il célèbre le vrai Dieu. Le centurion loue Dieu pour ce qui est arrivé, c'est-à-dire les phénomènes extraordinaires (bien qu'il n'ait pas pu voir la rupture du voile dans le temple), et aussi l'attitude de Jésus, les paroles par lui prononcées, la dignité de sa mort. — « Disant : « Sûrement, cet homme était juste ». — Marc (xv, 39) : « Vraiment cet homme était fils de Dieu » ; et le centurion dit cela en voyant comment Jésus a expiré. On suppose volontiers que la déclaration du centurion a pris ici une couleur morale pour que ce païen n'eût pas l'air de parler en chrétien ; c'est bien plutôt pour que la profession de foi de l'officier romain soit pour Jésus une dernière attestation d'innocence, la préoccupation de l'apologiste ayant dominé celle du théologien.

« Et toutes les foules qui s'étaient rendues à ce spectacle », — la quantité de gens qu'on nous a montrés (27) s'empressant dans les rues de Jérusalem sur les pas du condamné, — « ayant vu », — comme le centurion, — « ce qui se passait, s'en retournaient en se frappant la poitrine ». — Ce trait, qui ne se rencontre dans aucun autre évangile canonique, est pour l'accomplissement de la prophétie de Zacharie (*supr. cit.*). Quelques témoins amplifient la donnée du texte ordinaire (D : « se frappant la poitrine et le front ». Lat. g. ajoute : « dicentes : Vae nobis, quae facta sunt hodie propter peccata nostra ; appropinquavit enim desolatio Jerusalem ». Ce qui ressemble à la leçon de Ss. Sc. : « Et tous ceux qui étaient venus là et qui avaient vu ce qui se passait se frappaient la poitrine, disant : « Malheur à nous ! Que nous est-il arrivé ! Malheur à nous, à cause de nos péchés ! »). Dans l'évangile de Pierre (25), qui décrit cette terreur après que le corps de Jésus a été descendu de la croix, que le soleil a reparu et que le cadavre a été remis à Joseph, on lit : « Alors les Juifs, les anciens et les prêtres, voyant quel mal ils s'étaient fait,

⁴⁹ Et tous ses amis se tenaient à distance,
ainsi que les femmes qui l'avaient suivi de Galilée,
regardant cela.

⁵⁰ Et il était un homme appelé Joseph, membre du conseil,
homme bon et juste,

⁵¹ — il n'avait point adhéré à leur résolution ni à leur actes, —
d'Arimathie, ville des Juifs,
qui attendait le royaume de Dieu.

se mirent à se lamenter et à dire : « Malheur sur nos péchés ! Le jugement est proche, et la fin de Jérusalem ! » Il se pourrait que notre passage (48), ses suppléments non canoniques et l'évangile de Pierre procèdent d'une même source.

« Or tous ses amis », — à la lettre : « toutes ses connaissances » (πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ), cercle plus large que les disciples, mais dans lequel ils sont ici compris, — « s'étaient tenus à distance ». — Trait de psaume (combiné de Ps. xxxviii, 12, et Ps. lxxxviii, 9), importé dans notre récit pour accomplissement de prophétie ; on y rattache la mention des femmes galiléennes qui ont leur rôle dans le récit de la sépulture. La présence de « toutes les connaissances » ne compte pas, même pour la légende. — « Ainsi que les femmes qui l'avaient suivi de Galilée, pour voir cela ». — Connaissances et femmes sont là pour voir ; mais comme les femmes se trouveront seules avoir vu quelque chose, certains commentateurs se demandent si la finale : « pour voir cela », ne s'appliquerait pas à elles seules. Mais pourquoi les connaissances se tiennent-elles là, sinon pour voir ? Le fait est que notre évangéliste dit de tout le groupe ami ce que Marc (xv, 40) dit des femmes seules : « Et il y avait aussi des femmes qui regardaient de loin, parmi lesquelles Marie la Magdalène », etc. L'énumération des femmes est supprimée, parce que l'auteur l'a donnée plus haut (viii, 1-3) avec plus amples détails. Le progrès du travail légendaire n'en est pas moins sensible d'un évangile à l'autre.

XCI. LA SÉPULTURE

La présence des femmes sur le Calvaire est coordonnée à la sépulture de Jésus et à la découverte du tombeau vide. La fiction nous apparaît d'abord élaborée dans Marc (voir *Marc*, 471-478), et elle se perfectionne dans les récits évangéliques plus récents. Laisant tomber provisoirement l'indication du jour où l'on était (Mc. xv, 42), notre

⁵² Etant venu trouver Pilate, il demanda le corps de Jésus,
⁵³ et l'ayant descendu, il l'enveloppa d'un linceul,
 et il le déposa en un sépulcre taillé dans le roc,
 où personne n'avait encore été mis.

auteur présente et arrange à sa façon la notice de Joseph d'Arimathie.

« Et il se trouva un homme appelé Joseph, qui était membre du conseil ». — Ceci équivaut à Marc (xv, 43) : « Joseph d'Arimathie, membre distingué du conseil ». La mention d'Arimathie viendra plus loin, mais notre évangéliste va insister sur les mérites personnels de Joseph, disant expressément qu'il appartenait au sanhédrin, mais qu'il n'avait pas approuvé les mesures prises par ses collègues contre Jésus. — « Homme bon et juste ». — Ici quelques variantes (D. mss. lat. omettent le second *ἀνὴρ* devant *ἀγαθός*. Ss. Sc. mettent « juste » avant « bon » et amènent tout de suite : « d'Arimathie », etc., en sorte que la parenthèse de 51 a sert d'introduction à 52), provoquées par l'embarras et les surcharges de la notice. — « Lui n'avait point consenti à leur dessein ni à leur action ». — Réflexion assez gauche et lourde. On dirait que Joseph assistait aux délibérations du sanhédrin et qu'il s'est abstenu d'émettre un suffrage défavorable à Jésus ; mais il est trop clair que l'auteur parle par conjecture : puisque Joseph était membre du conseil et qu'il a pris soin d'ensevelir Jésus, c'est qu'il n'était pas du même avis que les autres. — « D'Arimathie, ville des Juifs ». — Ceci vient tard, et en regard de la parenthèse précédente, l'explication : « ville des Juifs », est assez inutile. — « Qui attendait le royaume de Dieu ». — Ceci vient de Marc.

« S'étant adressé à Pilate, il lui demanda le corps de Jésus ». — Marc : « Il osa entrer chez Pilate et lui demanda » etc. Notre auteur omet l'information prise par Pilate (Mc. xv, 44), et même il ne prend pas la peine de dire que Pilate fit droit à la requête de Joseph, en sorte que l'on pourrait presque suspecter d'interpolation la ligne concernant cette requête, d'autant qu'elle est littéralement conforme à Matthieu (BLASS, 108, fait valoir que D lit ensuite : « Et l'ayant descendu, il enveloppa d'un linceul le corps de Jésus », au lieu de : « il l'enveloppa », comme s'il n'en avait pas été question auparavant). Comme Pilate, d'après notre auteur, a livré Jésus aux Juifs pour faire de lui ce qu'ils voulaient, la démarche de Joseph auprès de Pilate a pu lui sembler superflue (Act. XIII, 29, pourrait venir à l'appui de cette hypothèse). — « Et l'ayant descendu, il l'enveloppa d'un linceul ». — Marc (xv, 46) dit que Joseph acheta le linceul : Jésus aurait

⁵¹ Et c'était jour de préparation et le sabbat se levait.

été enseveli dans une toile neuve ; notre auteur a négligé ce détail, mais il se rattrapera sur le tombeau. — « Et il le déposa en un sépulcre taillé dans le roc ». — C'est ce que dit Marc, mais notre auteur ajoute de son chef : — « où personne n'avait encore été mis ». — Et ce trait sera retenu par Jean (xix, 41). Matthieu (xxvii, 60) dit aussi que le sépulcre était « neuf », mais que Joseph l'avait fait pour lui-même. L'auteur néglige de dire que le sépulcre fut fermé avec une pierre ; cependant (xxiv, 2) il parlera de « la pierre », comme s'il en avait été question, ou comme si tout lecteur la connaissait (D, lat. c suppléent : « Et lui placé, il mit sur le tombeau une pierre que vingt roulaient à peine. » Trait singulier, qui supposerait Joseph assisté d'un très grand nombre de Juifs. Cf. Act. xiii, 29, *supr. cit.*).

Suit, en manière de conclusion, l'indication du jour et de l'heure : « Et c'était jour de préparation », — vendredi ; — « et sabbat se levait ». — Expression impropre (ἐπέφωσκεν), le commencement du sabbat, le soir du vendredi, n'étant pas une aurore (cf. Mt xxviii, 1 ; et pour les essais modernes d'explication, voir KLOSTERMANN, 598), et simplification de Marc (xv, 42) : « Et le soir étant arrivé déjà, comme c'était préparation, c'est-à-dire veille de sabbat ». Notre évangéliste amène ici la mention du sabbat parce que, voulant parler des femmes d'après Marc (xv, 47), il se propose d'ajouter expressément que, le jour du sabbat, par respect de la Loi, elles ne bougèrent pas.

C'est donc seulement parce qu'il prépare son récit de la résurrection que notre évangéliste pense à dire le jour de la semaine où eut lieu la passion. La chronologie de nos récits n'est pas fondée sur une tradition ferme concernant le jour de la mort ; la tradition est ferme sur le jour de la résurrection, et ce n'est pas une tradition historique ; car on n'a jamais su historiquement le jour et l'heure où Jésus est ressuscité. Mais le premier jour de la semaine, étant devenu promptement le jour du Seigneur, le jour du Christ ressuscité, est devenu aussi le jour de la résurrection, et d'après cette donnée mystique on a mis la passion le vendredi (cf. E. MEYER, I, 170). D'autre part, le Christ étant la victime pascale des chrétiens (I Cor. v, 7), la pâque juive, en déterminant la date de la pâque chrétienne a déterminé celle de la passion. Cette chronologie mystique s'est peu à peu élaborée, d'où vient qu'elle n'est pas exempte de contradictions (Jésus, d'après les synoptiques, étant mort le 15 nisan, et d'après Jean

⁵⁵ Or, ayant (tout) suivi de près, les femmes qui l'avaient accompagné depuis la Galilée regardèrent le sépulcre et comment avait été placé son corps ;
⁵⁶ et s'en étant revenues, elles préparèrent aromates et parfums. Et durant le sabbat elles se tinrent tranquilles, selon le précepte ;
^{xxiv} mais le premier jour de la semaine, dès l'aube, elles vinrent au tombeau, portant les aromates qu'elles avaient préparés.

le 14 ; cf. *supr.*, p. 24) ; elle ne fournit aucune base aux recherches par lesquelles on s'est efforcé de fixer l'année où est mort Jésus.

XCII. LES FEMMES AU TOMBEAU

« Or, ayant suivi de près » — tout ce que faisait Joseph pour procurer une sépulture à Jésus, — « les femmes qui étaient venues avec lui de Galilée », — ici encore, au lieu des noms fournis par Marc (xv, 47), l'auteur s'en tient à une formule générale (cf. xxiii, 49). — « Considèrent le sépulcre et comment avait été placé son corps ». — Amplification de Marc, où les femmes voient seulement « où est déposé » le corps, non pas comment il est placé dans le tombeau. — « Et s'en étant revenues, elles préparèrent aromates et parfums ». — Marc (xvi, 1) ne fait acheter les parfums par les femmes qu'après le sabbat. Notre auteur n'a pas pensé que les femmes n'auraient pas pu, sans contravention à la coutume, s'occuper des parfums après le sabbat levé, puisqu'il ajoute bravement qu'elles gardèrent le repos du sabbat.

« Et le jour du sabbat elles se tinrent tranquilles selon le précepte ». — Il est sous-entendu que le sabbat seul a pu les empêcher de venir tout de suite au tombeau avec les parfums préparés. — « Mais le premier jour de la semaine, de grand matin ». — Dans Marc (xvi, 1-2), les deux Marie et Salomé achètent des parfums « après le sabbat », c'est-à-dire le soir du samedi, « pour venir l'embaumer, et, de grand matin, le premier jour de la semaine, elles viennent au tombeau ». — « Elles vinrent au sépulcre, portant les parfums qu'elles avaient préparés ». — Notre auteur passe sur la circonstance du « soleil déjà levé » et sur l'inquiétude des femmes au sujet de la pierre (Mc. xvi, 2-3). On lit dans le ms. D. (xxiii, 55 ss.) : « Or suivirent deux femmes venues de la Galilée, et elles considèrent le tombeau ; et s'en étant revenues, etc. Et le jour du sabbat elles se tinrent tranquilles.

² Or elles trouvèrent la pierre détournée du sépulcre ;

³ mais, étant entrées, elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur
[Jésus.

⁴ Et elles ne savaient que penser de cela,
quand deux hommes les abordèrent, en vêtement éblouissant.

⁵ Et comme elles prenaient peur
et inclinaient le visage vers la terre,
ils leur dirent :

« Pourquoi cherchez-vous le vivant parmi les morts ?

Mais le premier jour de la semaine... elles vinrent au tombeau, portant ce qu'elles avaient préparé, *et quelques autres avec elles*. Or elles se demandaient en elles-mêmes qui détournerait la pierre ; mais, *arrivées*, elles trouvèrent », etc. Remaniement effectué, d'après Matthieu et Marc, pour l'accord des évangiles. On ne voit pas bien pourquoi notre auteur fait arriver les femmes aux premières lueurs du jour, et non au soleil levé, le Christ étant ainsi ressuscité avant l'aurore ; l'association symbolique de la résurrection du Christ avec le lever du soleil aura été probablement sacrifiée à l'intérêt apologétique ; si les femmes sont arrivées au tombeau dès la première heure, personne n'avait pu y venir depuis le vendredi soir, et le corps n'avait pu être enlevé ; tout ce qui s'était passé dans ce tombeau ne pouvait être que l'œuvre de la toute-puissance divine (cf. Jn. xx, 1-2, 13-15, où se remarque la même préoccupation).

« Or elles trouvèrent la pierre détournée du sépulcre ». — Simplification et aplatissage de Marc (xvi, 4). — « Mais, étant entrées, elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur Jésus ». — Les mots « du Seigneur Jésus », manquent dans certains témoins (D, mss. lat.) et pourraient avoir été ajoutés. Dans Marc (xvi, 6), les femmes, en entrant, voient un ange, et c'est l'ange qui leur fait constater l'absence du corps ; ici les femmes font d'abord elles-mêmes la constatation, et les anges n'apparaissent que pour les tirer d'embarras. On dirait que la perplexité que les femmes, dans Marc (xvi, 3), éprouvent avant d'arriver, au sujet de la pierre, a été transposée après l'arrivée, pour être mise en rapport avec la disparition du cadavre. Comme il ne sera pas dit plus loin que les femmes sont sorties, on a conjecturé (WELLHAUSEN, 136) que « étant entrées » (εἰσελθεῖσαι) était une ancienne glose, d'après Marc ; en effet, il ne semble pas que l'apparition des deux anges ait lieu dans le tombeau ; et l'on doit se rappeler que, plus haut (xiii, 55), les femmes sont censées avoir vu

³ [Il n'est point ici, mais il est ressuscité.]

Rappelez-vous comme il vous a parlé, étant encore en Galilée,

du dehors le sépulcre et comment Jésus y était placé ; de même ici elles pourraient bien être censées voir de l'entrée que la place est vide.

« Et advint, tandis qu'elles s'en étaient perplexes », — ne sachant que penser de cette disparition, — « que deux hommes les abordèrent, en robe éclatante ». — Marc (xvi, 5) n'amène dans le tombeau qu'un jeune homme (νεανίσκον) en robe blanche; nos deux anges sont des hommes faits (ἄνδρες δύο) et leur vêtement rayonne (ἐν ἑσθῆτι ἀστραπτούσῃ). Pourquoi deux anges, quand Marc et Matthieu n'en ont qu'un ? Il y aura encore « deux hommes en vêtements blancs » à l'ascension (Act. II, 10). Peut-être est-ce pour proportionner le nombre des anges à celui des personnes que concerne leur message : un seul ange parle à Zacharie et à Marie (l, II, 26) ; une troupe d'anges se joint à celui qui avertit les bergers. Nul motif de supposer que notre évangéliste aurait additionné l'ange de Matthieu (xxviii, 2), qui se tient près du tombeau, à celui de Marc, qui est dedans, puisque ces deux anges ont le même rôle et que par ailleurs notre récit n'accuse aucune dépendance à l'égard de Matthieu.

« Et comme elle étaient devenues craintives et inclinaient le visage vers la terre ». — De frayeur évidemment, plutôt qu'en signe de respect. Paraphrase de Marc : « Et elles furent très effrayées ». — « Ils leur dirent : « Pourquoi cherchez-vous le vivant parmi les morts ? » — Les autres évangiles n'ont rien de si étudié. Cette réflexion porta la marque de l'évangéliste (cf. xv, 24, 32 ; xx, 38) ; elle a sa beauté, mais elle tourne en jeu d'esprit trop raffiné pour la circonstance. Il est sous-entendu dès d'abord que les femmes auraient dû comprendre que le Christ était ressuscité, puisqu'il l'avait annoncé. « Le vivant » est Jésus, sur qui la mort n'avait pas de droits et qu'elle n'a pu retenir ; on ne doit pas le chercher dans les tombeaux qui gardent le commun des hommes défunts. — « Il n'est point ici, mais il est ressuscité ». — Ces mots, qui manquent dans quelques témoins (D, mss. lat.), pourraient bien avoir été ajoutés d'après Marc (xvi, 6). Notre auteur avait eu probablement l'intention de les remplacer par la jolie formule qu'on vient de voir, « pourquoi cherchez-vous » correspondant à Marc : « Vous cherchez Jésus le Nazarène, le crucifié », et « le vivant » qui n'est point « parmi les morts » équivalant à : « Il est ressuscité, il n'est point ici » ; et il aura trouvé fort inutile d'ajouter :

7 vous disant du Fils de l'homme
 qu'il devait être livré en mains d'hommes pécheurs, être
 [crucifié,
 et le troisième jour ressusciter. »

« Voici le lieu où l'avait déposé », les femmes ayant vu d'abord que la place était vide.

« Rappelez-vous comme il vous a parlé, quand il était encore en Galilée ». — Ceci remplace Marc (xvi, 17) : « Mais allez dire à ses disciples et à Pierre : « Il vous précède en Galilée », etc. Substitution réfléchie et voulue ; escamotage de la tradition relative aux premières apparitions du Christ en Galilée ; point de départ d'une systématisation de ces apparitions qui se continuera dans les Actes ; le ton pédagogique de la phrase et la mention de la Galilée dénoncent la pieuse manipulation. C'est le rédacteur des Actes que l'on entend ici, ce n'est point Luc, et l'on peut même se demander si Luc racontait la découverte du tombeau vide (voir *Actes*, 150). Dans Marc, les apparitions galiléennes confirment une prédiction de Jésus (Mc. xiv, 28) ; notre auteur, qui voulait transposer ces apparitions à Jérusalem, a commencé par supprimer la prédiction ; mais il en rappelle d'autres, les prophéties de la passion et de la résurrection, dont il fait valoir maintenant l'entier accomplissement. — « Disant du Fils de l'homme qu'il devait être livré aux mains d'hommes pécheurs ». — Le mot « pécheurs » manque dans quelques témoins (D ; mss. lat.) ; en effet, il ne se rencontre pas dans les passages que vise notre discours (ix, 22, 44 ; xviii, 32-33), et il pourrait avoir été ajouté par l'influence de Marc (xiv, 41 ; Mt. xxvi, 45). Du reste, quand même il serait authentique, il ne faudrait pas se hâter de trouver là indice d'une source judéo-chrétienne où les Gentils auraient été qualifiés « pécheurs » ; notre auteur, qui attribue la mort du Christ aux Juifs, n'aurait été nullement empêché de désigner ainsi les membres du sanhédrin. Le discours des anges fait allusion aux passages de l'évangile où Jésus ■ prédit sa destinée, même à celui qui se lit avant l'entrée à Jéricho, bien que ce ne soit pas un enseignement galiléen (mais c'est ix, 44, qu'on lit : « le Fils de l'homme doit être livré en mains d'hommes). — « Qu'il fût crucifié ». — Les textes visés disaient : « tué ». — « Et qu'il ressuscitât le troisième jour » — Les prédictions dont il s'agit ont été adressées aux « disciples », aux « Douze » ; notre rédacteur feint que les femmes les ont aussi entendues.

« Et elles se souvinrent de ses paroles », — comme les anges les y

- ⁸ Et elles se souvinrent de ses paroles ;
⁹ et revenues du sépulcre,
 elles annoncèrent tout cela aux Onze et à tous les autres.
¹⁰ Or c'étaient Marie la Magdalène, Ioanna et Marie de Jacques.
 Et les autres d'avec elles disaient aux apôtres cela ;
¹¹ et ces propos leur semblèrent comme radotage,
 et ils ne les en croyaient point.

avaient invitées ; ellesont probablement censées, comme les disciples, ne les avoir pas comprises dans le temps où Jésus les a dites. Au lieu que, dans Marc (xvi, 8), les femmes s'enfuient épouvantées et ne disent rien à personne, ici, rassurées par les anges et confiantes dans leur message, elles n'ont rien de plus pressé que de le raconter. — « Et revenues du sépulcre, elles annoncèrent tout cela aux Onze et à tous les autres ». — L'hagiographe néanmoins modère sa fiction, et il maintient que les disciples n'ont cru qu'après avoir vu, les propos des femmes leur ayant paru tout à fait chimériques. La mention des « autres » est pour préparer l'histoire d'Emmaüs : notre évangéliste n'a voulu tant de témoins pour la mort de Jésus, qu'afin d'en avoir autant pour la résurrection. La suite naturelle du récit vient plus loin (11) : — « Et ces discours leur parurent une rêverie, et ils ne les en crurent point ».

Dans l'intervalle se lit une sorte de reprise qui a l'apparence d'une explication surajoutée : — « Or c'étaient Marie la Magdalène, Jeanne, Marie de Jacques ». — Jeanne remplace la Salomé de Marc (xvi, 1) et appartient en propre à notre évangile ; mais on dirait que Marie de Jacques, non signalée plus haut (viii, 2-3), a été introduite ici pour l'accord avec Marc. — « Et les autres d'avec elles dirent cela aux apôtres ». — La phrase, dans les meilleurs manuscrits, n'est pas sur ses pieds. Plusieurs témoins (A D, Ss. Sc.) n'ont pas : « Or c'étaient » (ἦσαν δέ) ; ainsi la notice est claire, le rapport étant attribué à toutes les femmes ; mais l'absence de lien avec le contexte rend la glose presque choquante. D'autres (texte reçu, mss. lat., etc.) obtiennent le même sens en suppléant « qui » (αὶ) devant « disaient », ce qui alourdit singulièrement la phrase. L'omission de : « Or c'étaient », pourrait venir de ce qu'on n'a pas voulu conduire toutes les femmes au tombeau (c'est le cas de D) ; mais le texte des meilleurs manuscrits paraît vouloir séparer les trois premières, nonimétement désignées, qui seraient allées au tombeau, et attribuer le récit aux « autres », ce qui est très artificiel. On pourrait bien avoir ici une ancienne glose diversement retouchée dans la tradition.

¹² Cependant Pierre, se levant, courut au sépulcre,
et se penchant, il vit les linges seulement,
et il s'en retourna tout surpris de ce qui était arrivé.

L'évangéliste paraît tenir beaucoup à ce que la foi de la résurrection ne semble pas fondée sur le témoignage des femmes : sans doute la grande preuve de Marc avait-elle été déjà tournée en objection par les Juifs et par les païens. Mais si les disciples paraissent abonder dans le sens de l'objection, ce n'est que pour montrer combien elle est mal fondée, les disciples ayant été convaincus par les apparitions de Jésus que les femmes étaient dans le vrai. L'incrédulité provisoire des disciples sert donc l'intérêt de la démonstration évangélique, et il n'est pas probable qu'elle soit le grossissement volontaire d'une tradition touchant les hésitations qui se seraient produites d'abord dans le premier groupe croyant sur ce point de la résurrection. La survie de Jésus et sa survie glorieuse n'ont pas dû faire grande difficulté pour ceux qui croyaient en lui.

On a remarqué (BULTMANN, 173, après BOUSSET, *Kyrios Christos*, 77-79) que la découverte du tombeau vide s'ajuste assez mal au récit de la sépulture par Joseph d'Arimatee. Ce n'est pas que le récit de la sépulture soit mieux garanti (nonobstant l'opinion contraire de BULTMANN, 166) ; mais ce peut être une fiction plus ancienne, conçue en vue de procurer au Christ un ensevelissement honorable (d'après Is. LIII, 9, dans l'hébreu, et subsidiairement xxxiii, 16), coordonné à la résurrection, sans l'être à la découverte du tombeau vide. On dit que l'idée de l'embaumement au troisième jour est absurde et ne s'accorde pas avec la donnée plus ancienne de la passion le vendredi et de la résurrection le dimanche : c'est qu'on a voulu trouver un motif quelconque à la visite des femmes, motif que Mathieu et Jean laissent à propos tomber. Du reste, il faut distinguer, par rapport à la sépulture et à la résurrection, ce que dit Paul (I Cor. xv, 4) de la sépulture et de la résurrection au troisième jour, première fiction de la foi, sur laquelle paraît avoir été construit d'abord le récit de la sépulture par Joseph d'Arimatee, et la fixation de la passion au vendredi, de la résurrection au dimanche, fiction plus récente, en rapport avec la coutume romaine de célébrer la pâque le dimanche en fête de la résurrection, et que suppose la fiction, relativement tardive, de la visite des femmes au tombeau.

Le texte ordinaire de Luc ajoute en cet endroit un verset qui manque dans quelques anciens témoins (D, mss. lat.), et dont l'authenticité paraît plus que suspecte à la critique. — « Et Pierre, n'étant

levé », — après cette communication que tous avaient jugée ridicule, — « courut au tombeau, et se baissant » — par l'ouverture, — « il vit les linges seulement », — le corps que ces linges enveloppaient ayant disparu, — « et il s'en revint chez lui étonné de l'événement ». — Surpris de l'aventure, mais non pas encore, à ce qu'il semble, admirant le miracle et croyant à la résurrection. Le récit va continuer (13) : « Et deux d'entre eux » etc., comme s'il n'avait pas été question de Pierre ; plus loin (24), les disciples d'Emmaüs diront que certains des leurs sont allés au tombeau après les femmes, mais cela semblerait signifier plus que la visite de Pierre seul au tombeau vide. Celle-ci est visiblement identique à celle où Jean (xx, 2-10) fait intervenir avec Pierre le disciple bien-aimé. A la fin du récit d'Emmaüs (34), il sera dit que le Seigneur est apparu à Simon, mais c'est encore moins une référence à notre passage, où il n'est question que du tombeau vide. L'apparition du Christ à Simon n'est pas racontée dans notre évangile ; elle s'identifie à celle dont parle Paul (I Cor. xv, 5) ; mais si cette apparition eut lieu sur le lac de Tibériade (Jn. xxi, 1-13), on conçoit que notre auteur, qui en a tiré parti ailleurs (v, 3-10), ait trouvé difficulté à la mettre dans la banlieue de Jérusalem. Notre passage ne laisse pas d'être coordonné aux deux suivants, et conçu d'après le récit de Jean : tous les mots importants viennent de là ; notre auteur n'a parlé (xxiii, 54) que de « linceul » (σινδών), et les « linges » (ῥοβία) viennent de Jean (xix, 40), qui les distingue du suaire (xx, 5-7) ; chez Jean (xx, 5), c'est le disciple bien-aimé qui, « se baissant, voit les linges déposés », comme on le dit ici de Pierre. L'étonnement de celui-ci est le seul trait qui ne soit pas dans le quatrième évangile ; on a pu le trouver, sans grand effort d'imagination, puisqu'on ne se risquait pas à rompre le cadre général des récits en attribuant la foi à Pierre avant les apparitions du Christ. On ne pouvait davantage introduire le disciple bien-aimé dans un évangile qui ne parlait pas de lui. Il ne faut pas songer à regarder notre verset comme la source dont se serait inspiré le quatrième évangile, mais ce verset, s'il n'est pas du rédacteur évangélique, appartiendrait à un remaniement ultérieur qui aurait coïncidé plus ou moins avec la fixation du canon des quatre évangiles.

XCIII. LES DISCIPLES D'EMMAÛS

Dans notre évangile, les récits de la résurrection se présentent avec le caractère de merveilleux qu'affectionne le rédacteur : véritable épiphanie modelée en scènes vivantes, avec des couleurs

¹³ Et voici que deux d'entre eux, en ce même jour, se rendaient à un village, distant de soixante stades de Jérusalem, nommé Emmaüs,

douces, et une hardiesse enfantine dans son réalisme. L'auteur se limite à deux apparitions, dont la première, celle des disciples d'Emmaüs, lui appartient en propre, et la seconde, qui a un pendant dans le premier évangile et dans le quatrième, a un cadre plus flottant, où le rédacteur anticipe une partie de ce qu'il a voulu mettre au commencement des Actes. Mais, même pour cette conclusion, il est de toute évidence que Matthieu et Luc ne sont plus soutenus par Marc leur source commune, et l'on peut dire que chaque évangéliste ou la tradition qu'il représente a suivi sa propre voie.

Le récit d'Emmaüs se rattache assez mal à ce qui précède. — « Et voici que deux d'entre eux, ce jour-là, étaient s'en allant ». — D'après le contexte (xxiv, 10), on supposerait que les deux sont apôtres, ce qui paraît démenti par le récit. Les deux sont de ces « autres » qui ont été mentionnés tout exprès (9) à côté des Onze, et ce préambule paraît ignorer non seulement le passage concernant la visite de Pierre au tombeau, mais la notice concernant les femmes (10) ; on le dirait fait pour s'adapter à un texte ainsi conçu : « Et revenues du sépulcre, elles annoncèrent tout cela aux Onze et à tous les autres. Et ces discours leur parurent une rêverie et ils ne les en crurent point ». Et la leçon du ms. D : « Or étaient deux d'entre eux s'en allant ce jour-là » pourrait sembler préférable au texte commun (καὶ ἰδοὺ δύο ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἦσαν πορευόμενοι. D, ἦσαν δὲ δύο παρεύμενοι ἐξ αὐτῶν ἐν α. τ. ἡ. Se rappeler que D n'a pas ἦσαν δὲ au commencement de 10). — « A un village distant de soixante stades de Jérusalem, nommé Emmaüs ». — Quelques témoins (dont S) ont cent soixante stades, mais ce doit être pour l'identification avec Emmaüs-Nicopolis (aujourd'hui Amwäs), à cent soixante-seize stades de Jérusalem.

Josèphe connaît deux Emmaüs, Nicopolis et un autre, plus rapproché de Jérusalem (*Bell. jud.* VII, 6, 6), où il dit que Titus avait établi une colonie de vétérans. Si Josèphe ne parlait que d'Emmaüs-Nicopolis, on pourrait croire que notre auteur a eu celui-ci en vue, en raccourcissant la distance pour l'équilibre de son histoire ; car il était fort capable d'inexactitude en géographie comme en chronologie ; mais, puisque Josèphe a deux Emmaüs, c'est le plus proche de Jérusalem qu'il aura visé ; et le fait que cet Emmaüs est devenu plus

¹⁴ et ils discouraient entre eux de tout ce qui était survenu.

¹⁵ Et pendant qu'ils discouraient et discutaient ensemble,

Jésus lui-même, s'étant approché, fit aussi route avec eux;

¹⁶ mais leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître.

tard colonie romaine a pu même influencer son choix. La tradition chrétienne, depuis le iv^e siècle, tenait pour Emmaüs-Nicopolis, sans s'inquiéter de ce que les disciples qui auraient fait dans la journée une trentaine de kilomètres pour atteindre Emmaüs, n'eussent guère pu en refaire tout de suite autant pour regagner Jérusalem le même soir, et trouver encore les disciples sur pied. Il n'est pas probable d'ailleurs que l'évangéliste eût présenté cet Emmaüs comme un simple bourg ou village (κώμη). Depuis les croisades, les catholiques de Palestine ont identifié Emmaüs à Kubéibeh, sur la route de Jérusalem à Jaffa, à la distance marquée par notre évangile; ce doit être pour cela qu'on l'a choisi. Beaucoup de modernes pensent que Kalonié, sur la même route, à trente-quatre stades seulement de Jérusalem, représente la *colonia* de Titus et l'Emmaüs de l'évangile (cependant LAGRANGE, 622, s'abstient de conclure en ce sens, écartant seulement Emmaüs-Nicopolis et les cent soixante stades).

« Et ils discouraient entre eux de toutes ces choses qui étaient arrivées ». — Dès ce début, l'on sent que l'évangéliste opère lui-même et qu'il met toutes ses complaisances dans ce récit, qu'il n'aura pas trouvé tout fait. « Tous ces événements », comme il va ressortir de la conversation des voyageurs avec Jésus, sont la passion du Christ, avec toutes ses circonstances, et la découverte du tombeau vide, non pas ce dernier fait seulement.

« Et advint, pendant qu'ils discouraient et discutaient ensemble, que Jésus lui-même, s'étant approché », — à ce qu'il semble (d'après 18), en homme qui, venant comme eux de Jérusalem, les aurait rejoints en pressant le pas — « fit route avec eux ». — Par cette mise en scène, et même, à beaucoup d'égards, pour l'ensemble de la narration, le présent récit s'apparente à l'histoire de l'eunuque éthiopien dans les Actes (VIII, 26-35; noter surtout la façon dont Philippe aborde l'eunuque, puis la démonstration par les prophéties, enfin la disparition miraculeuse de Philippe aussitôt que l'eunuque est baptisé). — « Mais leurs yeux étaient empêchés, de façon qu'ils ne le reconnussent point ». — Il le faut bien pour que le récit prenne quelque ampleur et que l'auteur y puisse mettre un plus riche enseignement. Jésus est censé avoir le même extérieur que durant sa vie (Mc. XVI, 12, ἐν ἑτέρα μορφῇ, est une interprétation libre de

¹⁷ Et il leur dit : « Quels sont ces discours que vous échangez entre vous en marchant ? »

Et ils s'arrêtèrent tout tristes.

¹⁸ Et répondant l'un d'eux, nommé Cléopas, lui dit :

« Tu es donc le seul étranger venu à Jérusalem qui ne sache pas ce qui s'y est passé ces jours-ci ? »

notre passage ; car notre auteur entend que « la forme » de Jésus reste objectivement la même, mais que les deux disciples ne la reconnaissent pas, ne la voient pas comme elle est). Ce n'est pas à un changement de ses traits ou de son costume ordinaire, ou bien à la préoccupation et à l'abattement des disciples, que la méprise doit être attribuée, mais à une action particulière de la puissance divine, qui fait obstacle à l'exercice normal de leurs sens. Bien que l'évangéliste ne le dise pas, et qu'il n'y ait peut-être pas pensé, on doit supposer qu'ils ne reconnaissent pas plus la voix que les traits de leur Maître.

« Et il leur dit : « Quels sont ces discours que vous entretenez ensemble en marchant ? » — Jésus se mêle à la conversation, dont on doit supposer qu'il a entendu quelque chose et à laquelle il affecte de ne rien comprendre, jouant ainsi son rôle d'étranger inconnu, jusqu'au moment où il disparaîtra d'avec les deux disciples. — « Et ils restèrent tout tristes ». — Ils se tinrent un moment silencieux et comme sous l'impression d'une vive douleur. Telle est du moins la leçon des plus anciens manuscrits (SAB). Le plus grand nombre fait dépendre de la question posée par Jésus ces derniers mots, en lisant : « Et (pourquoi) êtes-vous tristes ? » Quelques-uns (Ss, D) omettent : « en marchant ». Le trait paraît plus vivant si c'est la question de Jésus qui provoque chez les disciples une émotion pénible en réveillant leur chagrin par un choc imprévu, et qui amène une altération subite de leurs visages. La leçon commune est plus facile.

« Or, répondant, l'un d'eux, nommé Cléopas, lui dit ». — L'auteur, pour la commodité de sa description, dit le nom de celui-là, parce que c'est lui qui répond à Jésus ; il eût été plus naturel si le récit était fondé en tradition, de dire d'abord les noms des deux disciples. Ce Cléopas (nom abrégé de Cléopatros) ne saurait être identifié à l'Alphée de Marc (III, 18) ; en identifiant de plus ce Cléopas au Clopas de Jean (XIX, 25), la tradition lui a créé un état civil des plus honorables et des plus complets (frère de Joseph, père des « frères du Seigneur »), dont rien n'est à retenir. Encore moins y a-t-il lieu de s'arrêter à l'hypothèse (émise par Zahn), qui identifie (en s'autorisant de 34) le

¹⁹ Et il leur dit : « Quoi ? »

Et il lui dirent :

« Ce qui regarde Jésus le Nazarène,
qui fut homme prophète,

puissant en œuvre et parole devant Dieu et tout le peuple ;

²⁰ et comment l'ont livré nos grands prêtres et nos magistrats,
pour condamnation à mort, et l'ont crucifié.

compagnon de Clopas à Siméon fils de Clopas et second évêque de Jérusalem; lequel aurait renseigné Luc sur le fait de l'apparition. Notre Cléopas n'a jamais dû exister que pour l'ornement du présent récit. — « Tu es donc le seul étranger à Jérusalem ». — Cléopas prend Jésus pour un des nombreux pèlerins qui sont venus à Jérusalem pour la pâque. Il paraît moins indiqué d'entendre : « Es-tu tellement étranger à Jérusalem que tu ne saches pas » (KLOSTERMANN, 604, qui propose cette interprétation, reconnaît que, dans ce cas, *μόνος* serait mieux placé devant *οὐκ ἔγνως*). — « Qui ne sache pas ce qui s'y est passé ces jours-ci ». — L'étranger ignore le grand événement qui a mis en émoi toute la ville. Comme cette ignorance est simulée, l'auteur juge le trait suffisamment vraisemblable.

« Et il leur dit », — continuant de feindre l'ignorance : -- « Quoi ? » Et ils dirent : » L'affaire de Jésus le Nazarène ». — Plusieurs témoins (AD, mss. lat, Sc.) lisent « Nazoréen ». — « Qui était un homme prophète ». — Cléopas va définir le rôle et le sort de Jésus comme on les définira dans les discours des Actes, sauf la déception éprouvée pour l'instant à l'égard de l'espérance messianique. — « Puissant en œuvre et parole ». — C'est ce qui est dit de Moïse dans le discours d'Etienne (Act. VII, 22). — « Devant Dieu », — le plus haut témoin de cette merveilleuse existence (cf. I, 6, 15), — « et devant tout le peuple », — qui l'a vu et entendu tant en Galilée qu'à Jérusalem. — « Et comment nos grands prêtres et nos magistrats l'ont livré pour condamnation à mort et l'ont crucifié ». — On reconnaît ici l'écrivain qui a tourné le récit de la dénonciation, de la condamnation et du supplice de Jésus, en réquisitoire contre les chefs religieux du peuple juif, le peuple lui-même ayant été plutôt le témoin attristé du crime commis par ses chefs.

« Quant à nous, nous espérons que ce serait lui qui délivrerait Israël ». — Définition de l'espérance messianique en la forme judaïsante qu'affecte volontiers l'évangéliste : Zacharie, l'ange Gabriel, le peuple de Galilée ont parlé comme parle maintenant Cléopas (cf. I, 32-33, 68 ;

²¹ Quant à nous, nous espérons
que ce serait lui qui délivrerait Israël ;
mais, avec tout cela,
voici le troisième jour que cela s'est passé.

²² Cependant quelques femmes des nôtres nous ont stupéfiés :
étant allées de bon matin au sépulchre

²³ et n'ayant pas trouvé son corps,
elles sont venues dire avoir vu aussi apparition d'anges
qui le disent vivant.

II, II, 32, 38 ; VII, 16-17) ; aussi bien le mot « prophète », dans le discours de Cléopas, n'est il pas à regarder comme représentant une idée autre que celle du rôle messianique, si ce n'est que l'avènement du grand règne était censé l'accomplissement normal du ministère qu'on voyait exercé par ce prophète. — « Mais, avec tout cela ». — A la déception causée par sa mort il s'ajoute que rien ne s'est produit depuis qui en corrige l'effet. — « Voici le troisième jour ». — A la lettre, on peut traduire (τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει) : « on en est au troisième jour » (prenant, par exception, ἄγει à l'impersonnel), ou bien (en sous-entendant le sujet) : « Il (Jésus, non pas Israël, ou le temps, ou les événements) en est au troisième jour » de mort, ce qui est peu naturel (les cas parallèles, cités par KLOSTERMANN, 605, ne se rapportent pas à des morts). — « Depuis que ces choses se sont passées ». — Comme les disciples ne sont pas censés avoir compris ce que Jésus avait annoncé de sa résurrection, il est difficile de voir ce qu'ils pouvaient attendre. Le propos n'a guère de sens que pour amorcer ce qui va être dit des femmes et du tombeau vide, et il est prudent de n'y chercher aucune idée précise. Le discours de Cléopas est pour montrer la profonde incompréhension des disciples, que ni les prédictions de Jésus ni le tombeau vide n'avaient pu éclairer, et qui ne se sont rendus qu'à l'évidence du fait en voyant Jésus, en l'entendant, en conversant avec lui. Il ne faut pas chercher de combinaisons rédactionnelles derrière cette fiction maladroite, comme toutes celles du même auteur (WELLHAUSEN, 140, regarde 22-24 comme surajoutés ; mais que signifie 21 sans 22-24, et le discours de Cléopas peut-il rester suspendu en l'air ?) Cléopas va mentionner un incident qui paraîtrait avoir dû au moins donner aux disciples un rayon d'espoir, mais il n'en est rien ; du moment qu'on n'a pas vu Jésus, et malgré ce qu'on a rapporté des anges, Cléopas et les autres ne peuvent imaginer que Jésus soit vivant.

²⁴ Et quelques-uns d'avec nous sont allés au sépulcre, et ils ont trouvé (tout) comme les femmes l'avaient dit, mais lui, ils ne l'ont pas vu. »

« Aussi bien quelques femmes des nôtres », — de notre compagnie, — « nous ont fort étonnés : étant allées de bon matin au sépulcre », — comme il a été dit (*ὁρθῖναι* correspond à *ὄρθρου*, 1, et doit être de la même main), — « et n'ayant pas trouvé son corps, elles sont venues dire qu'elles avaient vu aussi », — dire de femme que Cléopas se garde bien de confirmer, estimant que c'est rêverie (11), — « une apparition d'anges qui disent qu'il est vivant ». — C'est bien ce qu'ont dit les anges (5), mais Cléopas ne croit pas que les femmes les aient vus réellement. Car on a essayé inutilement de vérifier cette prétendue communication des anges.

« Et certains d'avec nous sont allés au sépulcre et ont trouvé » — les choses, l'état du tombeau vide, — « comme les femmes l'avaient dit ; mais lui, ils ne l'ont point vu ». — La façon dont cette conclusion est présentée laisse voir que, dans la pensée de Cléopas, c'est la chose essentielle : l'auteur affecte d'accepter les objections qu'on peut faire contre l'argument du tombeau vide, si cet argument n'est corroboré par la preuve des apparitions. Mais il est incroyable que ce passage du discours n'implique pas, comme ce qui concerne les femmes, une référence à un trait antérieur du récit. Ce que Cléopas dit des disciples au tombeau suppose la connaissance de ce qu'on lit dans Jean (xx, 3-10), c'est-à-dire, très probablement la connaissance du quatrième évangile. Rien d'étonnant, puisque la rédaction des Actes paraît accuser des égards pour la légende éphésienne de l'apôtre Jean. Cela étant, l'authenticité du passage relatif à Simon Pierre (12, à raison même de son affinité avec Jn. xx, 3-10) n'est peut-être pas si désespérée qu'elle semble au commun des critiques. Si l'on tient compte des libertés que prend l'auteur, elle fournirait la référence demandée par le présent passage, l'auteur ayant nommé seulement Pierre pour la course au tombeau, afin de ne pas s'embrouiller dans l'histoire du disciple bien-aimé, mais ne laissant pas de sous-entendre la présence de celui-ci. L'important pour lui est d'amener l'instruction de Jésus et le trait symbolique de la reconnaissance finale. Ainsi l'omission, dans quelques témoins, du passage concernant Pierre, s'expliquerait par le souci d'éviter des incohérences et des contradictions dont le rédacteur n'avait cure, l'autorité des anciens témoins (SB. Ss. Sc.) qui ont ce passage se trouvant d'ailleurs confirmée.

²⁵ Et lui leur dit :

« O (hommes) inintelligents et lents de cœur
à croire en tout ce qu'ont dit les prophètes !

²⁶ Ne fallait-il pas que le Christ souffrit cela
pour entrer dans sa gloire ? »

« Et lui leur dit : « O imbéciles, lents de cœur », — paresseux d'esprit, — « à croire en tout ce qu'ont dit les prophètes », — à comprendre et accepter avec foi ce qui est écrit touchant l'avenir du Messie. Jésus ne peut pas ici, comme les anges ont fait pour les femmes (6), renvoyer les disciples à ce qu'il a dit « étant encore en Galilée », mais la leçon est la même ; car Jésus en Galilée se référait aux prophéties anciennes quand il disait : « Il faut que le Fils de l'homme souffre », etc. (ix, 21, *δεῖ* ; 44, *μῆλλει* ; xviii, 31, référence explicite aux prophéties). — » Ne fallait-il pas que le Christ souffrit cela pour entrer dans sa gloire ? » — Jésus dit : « il fallait » (*ἔδει*), comme jadis il disait : « Il faut ». La nécessité dont il s'agit n'est pas fondée sur l'idée de la rédemption, c'est la nécessité providentielle, la coordination établie par la volonté de Dieu entre la mort et la gloire du Christ (cf. Act. xxvi, 23). Ce ne doit pas être par une confusion du point de vue de l'évangéliste avec la perspective du discours, que le Christ paraît déjà dans la gloire. On pourrait supposer que Jésus, dépouillant son propre personnage en la circonstance, affirme le rapport des souffrances à la gloire sans signifier que celle-ci soit acquise depuis tel moment ou qu'elle doive l'être le soir ou dans quarante jours. Mais l'assertion est trop absolue pour qu'on l'évapore dans le nuage d'une abstraction. Il ne faut pas oublier que, d'après notre évangéliste, Jésus est entré en paradis avec le bon larron, non pas le matin de la résurrection, mais le soir même de sa mort (xxiii, 43)

« Et commençant par Moïse et puis tous les prophètes ». — Entendons que Jésus se met à interpréter tous les prophètes, en commençant par Moïse (cf. xxiii, 5) ; il n'est aucunement plus naturel de supposer que l'auteur aurait en pensée les Psaumes, dont il ne parlerait point ici (cf. 44) et à l'égard desquels les livres historiques et prophétiques feraient commencement. — « Il leur expliqua dans toutes les Ecritures ce qui le concernait ». — L'évangéliste a en vue tous les endroits de l'Ancien Testament où le christianisme primitif a pensé reconnaître des prophéties messianiques, principalement les textes cités par lui-même dans le présent livre et dans les Actes. Autant dire qu'il a résumé dans ce trait le travail de la pensée chré-

²⁷ Et commençant par Moïse, puis tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Ecritures ce qui le concernait.

²⁸ Et ils approchèrent du village où ils allaient, et lui fit semblant d'aller plus loin ;

²⁹ et ils le pressèrent instamment, disant : « Reste avec nous, car il se fait tard et déjà le jour décline. »

Et il entra pour rester avec eux.

tienne aux premiers temps de sa formation, lorsque les sectateurs du Christ cherchaient dans l'Écriture les preuves de leur foi et des arguments contre les Juifs.

« Et ils approchèrent », — tout en écoutant cette leçon, — « du village où ils allaient, et », — persévérant dans son rôle d'inconnu, — « il fit semblant d'aller plus loin », — de vouloir continuer sa route, comme si Emmaüs n'était pas le terme de son voyage. Les anciens commentateurs ont été embarrassés de ce faux départ ; mais la façon dont Jésus a rejoint les disciples et s'est mêlé à leur conversation (15-17) est aussi bien une petite comédie, dont le faux départ est le pendant naturel. — « Et ils le pressèrent », — suivant les habitudes de la politesse antique, et témoignant ainsi une respectueuse bienveillance à celui qui les avait consolés et instruits, — « disant : ■ Reste avec nous, car il se fait tard et le jour penche à son déclin ». — C'est le moment de prendre gîte (cf. JUC. XIX, 8-9), et les deux disciples offrent à leur compagnon l'hospitalité. Il semble en effet, qu'ils l'invitent à reposer sous leur toit, la proposition des disciples et la mise en scène du repas qui va suivre s'expliquant plus naturellement si les disciples reçoivent Jésus chez eux, ou chez l'un d'entre eux, que s'ils l'emmènent dans une hôtellerie. Du reste, le narrateur se tient quelque peu dans le vague, et il serait indiscret de lui demander si et comment Jésus avait des disciples à Emmaüs. — « Et il entra » — dans la maison — « pour rester » — prendre gîte — « avec eux », — comme ils l'en avaient sollicité. Cette intention aussi n'est que simulée, puisque Jésus s'éclipsera au lieu de rester.

« Et advint, quand il se fut mis à table avec eux, que, prenant le pain », — se comportant en chef de famille, et comme il avait accoutumé de faire autrefois avec les siens (cf. IX, 16 ; XXII, 19), — « il dit la bénédiction, et le rompant, il le leur présenta », — comme il avait fait aussi bien en son dernier repas. Mais, remarquent à l'envi les commentateurs, ce n'est pas le souvenir du dernier repas, auquel ont

³⁰ Et quand il se fut mis à table avec eux, prenant le pain, il dit la bénédiction, et la fraction faite, il (le) leur présentait.

³¹ Or leurs yeux se dessillèrent et ils le reconnurent, mais il était disparu d'avec eux

³² Et ils se dirent l'un à l'autre :

« Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous lorsqu'il nous parlait dans le chemin, en nous expliquant les Ecritures ? »

pris part seulement les Douze, qui pouvait être éveillé dans l'esprit des deux disciples. Admettons-le, bien que peut-être l'auteur n'eût pas souci d'une logique si exacte; mais, si les deux disciples n'ont pas pensé à la dernière cène, il y pense pour eux, car l'idée de la cène chrétienne est essentielle à la conception de ce récit. — « Or leurs yeux se dessillèrent » — à ce moment, Dieu rendant la liberté à leurs sens, — « et ils le reconnurent » — dans son geste. Il ne s'agit pas d'un simple fait psychologique, Jésus rappelé à la mémoire de ses disciples par la manière toute personnelle de son action, et reconnu ainsi, mais d'un miracle, ou plutôt de la cessation du miracle, de l'empêchement mis par la puissance divine à la reconnaissance immédiate de Jésus par les deux disciples. Ceux-ci reconnaissent Jésus faisant le geste eucharistique, non parce qu'il fait le geste à eux familier et que reconnaît leur mémoire, mais parce que leurs yeux ont recouvré la faculté de voir Jésus comme il est. — « Et lui se trouva disparu d'avec eux », — dans l'instant même où ils le reconnaissaient. De même que la conversation de Jésus avec les deux disciples témoigne du travail qui s'est fait sur les Ecritures au profit de la foi dans les premiers temps chrétiens, la reconnaissance de Jésus dans la fraction du pain témoigne du rapport qui existe originellement entre la foi à la résurrection et la cène eucharistique. La foi à la résurrection de Jésus et la présence du Christ au milieu des siens dans le repas de communauté se sont affirmées en même temps; les deux ne forment, pour ainsi dire, qu'une même foi au Christ toujours vivant.

« Et ils se dirent l'un à l'autre : « Est-ce que notre cœur n'était pas brûlant en nous », — et cette impression extraordinaire n'aurait-elle pas dû nous faire reconnaître notre interlocuteur, — « lorsqu'il nous parlait dans le chemin, lorsqu'il nous expliquait les Ecritures ? » — Réflexion peu claire, en somme, et qui pourrait n'être pas exempte de surcharge. Au lieu de « cœur ardent » (*καιομένη*), certains témoins

- ³³ Et se levant à l'heure même, ils retournèrent à Jérusalem, et ils trouvèrent assemblés les Onze et leurs compagnons,
³⁴ qui disaient : « Réellement le Seigneur est ressuscité, et il est apparu à Simon. »

lisent « cœur voilé » (D, κεκαλυμμένη), ou « appesanti » (Ss. Sc. Sah. arm. ; mais un seul point fait en araméen la différence entre *iaqid*, « ardent », et *iaqir*, « pesant », et la variante pourrait ainsi s'être produite en syriaque ; la variante de D pourrait n'être aussi qu'une fausse lecture ; noter cependant les variantes des mss. lat. : *c*, *excecatum* ; *e*, *exterminatum* ; *l*, *obtusum*). Bien que le « cœur ardent » ait la faveur des interprètes, le « cœur voilé » ou « appesanti » serait plus conforme aux habitudes du langage biblique et donnerait un sens plus net, les disciples se demandant comment ils ont pu avoir l'esprit assez bouché pour ne pas reconnaître Jésus durant la longue conversation qu'ils ont eue avec lui sur le chemin. Certains témoins (mss. lat. Ss. Sc.) omettent : « comme il nous parlait », qui fait quelque peu doublet à côté de : « comme il nous expliquait les Ecritures ».

« Et se levant à l'heure même », — au lieu de rester à Emmaüs et de prendre leur repos, — « ils retournèrent à Jérusalem », — pour annoncer l'événement au groupe des disciples, qu'on suppose déjà aussi étroitement uni et persévéramment assemblé qu'on le montrera dans les Actes ; — « et ils trouvèrent réunis les Onze et leurs compagnons », — tous ceux qui ont déjà reçu la communication des femmes (9), — « disant ». — Dans le texte ordinaire (λέγοντας), c'est le groupe hiérosolymitain qui parle, non les voyageurs d'Emmaüs. D'après le ms. D (λέγοντες), ce sont ces derniers qui disent : — « Réellement le Seigneur est ressuscité, et il est apparu à Simon ». — Cette allusion à la vision de Simon est déconcertante, aucune apparition du Christ à Pierre n'ayant été racontée. La leçon commune : « Ils trouvèrent... les Onze... qui disaient » etc., manque de naturel ; car elle revient à dire, sans que le lecteur s'y attende, que les deux disciples, apportant au groupe la nouvelle de la résurrection, reçurent du groupe la nouvelle qu'ils apportaient ; mais il n'est guère plus naturel d'écrire : « ils trouvèrent... en disant », que : « ils trouvèrent » leurs amis « qui disaient ». De part et d'autre il y a difficulté d'entendre la situation. Si ce sont les croyants de Jérusalem qui parlent, ils annonceraient aux arrivants une apparition qui se serait produite en leur absence et dont l'évangéliste s'abstiendrait

³⁵ Et ils racontaient ce que s'était passé sur le chemin,
et comment il avait été reconnu par eux à la fraction du
[pain.

de parler autrement, n'ayant pas voulu la raconter. Si ce sont les disciples d'Emmaüs, on ne voit pas comment ils pourraient annoncer au groupe de Jérusalem une apparition dont ce groupe devrait être mieux informé qu'eux-mêmes, puisque Simon-Pierre est des Onze. Aucune conclusion solide ne paraît à fonder sur la donnée d'Origène et d'autres attribuant au compagnon anonyme de Cléopas le nom de Simon, un Simon qui ne serait pas Simon-Pierre (?). Le nom pourrait être emprunté à la communication des deux disciples, si on les suppose annonçant leur propre vision. Mais comment pourrait-on attribuer à Simon la vision, quand Cléopas a été le principal interlocuteur de Jésus ? Le nom de Simon pourrait avoir été introduit ici pour que le récit d'Emmaüs ne contredit pas I Corinthiens (xv, 5), qui attribue à Pierre la première vision. Cette finale serait d'une tenue parfaite si on se risquait à mettre dans la bouche des deux disciples la communication : « Réellement le Seigneur est ressuscité et il *nous* est apparu (ὡφθη ἡμῖν, au lieu de ὡ. Σίμωνι), à quoi s'ajuste naturellement : — « et ils racontaient », — en confirmation de leur assertion première, — « ce qui s'était passé dans le chemin, et comment il avait été reconnu par eux à la fraction du pain »... — On a remarqué (WELLHAUSEN, 140) que la formule : « et eux » (καὶ αὐτοί), d'après l'usage de notre auteur, n'est pas adversative et ne saurait se traduire : « eux, de leur côté ». Mais, si la phrase en discours direct, à laquelle s'appuie en manière d'explication : « et eux racontaient » etc., doit être attribuée aux deux disciples, elle n'a pu concerner originairement d'autre apparition que celle dont ils avaient été eux-mêmes favorisés. Il y a, du reste, une contradiction flagrante entre la profession de foi expresse et ferme, qui, dans le texte ordinaire, est prêtée au groupe hiérosolymitain, et son attitude dans le récit suivant, quand Jésus se montre à tous (36, 41). L'auteur de la finale de Marc ignorait tout à fait cette profession de foi à la fin du récit d'Emmaüs, puisqu'il écrit que les anciens compagnons de Jésus n'en crurent pas plus les deux disciples qu'ils n'en avaient cru Marie la Magdalène (Mc. xvi, 11, 13). C'est en effet l'impression que donnerait notre récit, abstraction faite de la profession de foi dont il s'agit.

On a comparé au récit d'Emmaüs les épiphanies divines dans la Genèse (GUNKEL, *Zum religionsgesch. Verstaendnis des N. T.*, 71) ; on pourrait aussi bien en rapprocher tels traits de la mythologie ou

³⁶ Or, pendant qu'ils disaient cela,
se présenta au milieu d'eux,
et il leur dit : « Paix à vous. »

³⁷ Mais stupéfaits et saisis de crainte, ils pensaient voir un esprit ;

des contes populaires (BULTMANN, 174). Notre récit exploite chrétiennement la donnée commune du personnage divin qui prend forme humaine pour traiter avec les hommes sans être reconnu, et qui disparaît dans l'instant même où son identité a été manifestée. Rien n'était plus facile que d'adapter ce thème à celui du Christ ressuscité ; mais encore fallait-il en avoir l'idée. L'idée sera venue spontanément à quelque prophète chrétien, dont la vision représente à merveille la foi des premières communautés au Christ annoncé par les Ecritures, immortel, et présent aux siens dans la cène eucharistique.

XCIV. LA GRANDE APPARITION DU RESSUSCITÉ

« Or, pendant qu'ils disaient cela, il se présenta » — subitement — « au milieu d'eux », — de tout le groupe réuni. Entre cette apparition et la précédente la liaison est artificielle et mécanique, et le cadre de l'auteur commence à devenir trop étroit pour tous les miracles qu'il y entasse. En pressant les termes, on pourrait croire que les deux disciples n'ont pas fini de raconter leur aventure quand Jésus paraît (le premier *αὐτῶν* de 36, semblant viser les *αὐτοί* de 35, qui sont les disciples d'Emmaüs) ; mais d'après la fin de la phrase (le second *αὐτῶν* étant la totalité des disciples), il semblerait que tout le monde parle et qu'on fait échange de communications et de réflexions. La nuit tombait quand les disciples sont arrivés à Emmaüs ; il est tard maintenant et voici une nouvelle apparition, qui sera longue, et qui se terminera par une promenade au mont des Oliviers, où aura lieu l'ascension. Tout cet assemblage n'est que pour la perspective. L'apparition générale ne suppose pas l'apparition aux deux disciples, qui, d'autre part, ne semblerait pas avoir été conçue pour la préparer. C'est que l'auteur ramène à Jérusalem et au jour de la résurrection les faits significatifs et les enseignements concernant le Ressuscité.

La mise en scène de la grande apparition, il convient de le noter, est la même que dans le quatrième évangile, et il y a même accord

³⁸ et il leur dit : « Qu'avez-vous à être troublés,
et pourquoi des doutes s'élèvent-ils dans vos cœurs ?

³⁹ Voyez mes mains et mes pieds :
c'est bien moi.

Touchez-moi et voyez :

un esprit n'a pas chair et os

comme vous vérifiez que j'en ai. »

⁴⁰ Et cedisant, il leur montrait ses pieds et ses mains.

verbal (ἔστι ἐν μέσῳ αὐτῶν répond à JN. xx, 19, ἔστι εἰς τὸ μέσον). — « Et il leur dit : « Paix à vous ». — Ici la correspondance est textuelle avec Jean, et comme ces mots manquent dans quelques témoins (D, mss. lat.), on croit volontiers à une interpolation. Cependant l'omission paraît laisser un vide dans le récit ; autrement, l'on dirait que Jésus attend d'avoir fait peur à ses disciples pour leur adresser la parole. La conformité avec Jean n'a rien qui doive surprendre, puisque notre évangéliste paraît avoir connu le quatrième évangile et qu'il l'exploite dans ces récits ; l'omission dans un si petit nombre de témoins pourrait provenir d'un accident de transcription. Bien moins recommandées sont les paroles : « c'est moi, ne craignez pas », empruntées à un autre endroit de Jean (vi, 20), que des témoins secondaires ajoutent au texte commun.

« Mais, frappés de stupeur ». — Ici variantes (ADL, πτοηθέντες ; B, θροηθέντες ; S, φοβηθέντες). — « Et saisis de crainte, ils pensaient voir un esprit », — l'ombre d'un mort, un fantôme (D, Marcion ont φάντασμα au lieu de πνεῦμα). — « Et il leur dit », — pour dissiper cette crainte : — « Qu'avez-vous à être troublés, et pourquoi des réflexions », — des doutes sur la réalité de ce qu'ils ont sous les yeux, de celui qui leur parle, — « montent-elles dans votre cœur ? » — Un style plus sobre conviendrait à la circonstance ; mais notre auteur a de la rhétorique. — « Voyez mes mains et mes pieds : c'est moi-même ». — Afin de prouver son identité, Jésus montre ses mains et ses pieds, où se trouve encore la marque des clous qui ont servi à le crucifier. Des cordes auraient pu laisser leurs marques ; mais Jean (xx, 20, 25, 27), avec lequel notre récit continue d'être dans la plus étroite affinité, veut des clous pour les mains, et notre évangéliste a dû songer aussi à des clous pour les pieds. Ces hagiographes trouvent tout naturel que Jésus ressuscite avec des blessures à peine cicatrisées, comme si la résurrection n'avait fait que ranimer le cadavre. — « Touchez-moi et voyez ». — Ceci est pour montrer, non plus l'identité, mais, si on l'ose dire, la substantialité du ressuscité, et c'est encore un trait commun avec

⁴¹ Mais, comme ils étaient encore incrédules par joie et émerveillés, il leur dit :

« Avez-vous ici quelque chose à manger ? »

⁴² Et ils lui présentèrent un morceau de poisson rôti ;

Jean (xx, 27). Que les disciples touchent et en touchant se convainquent de n'avoir pas affaire à un fantôme, — « parce qu'un esprit », — l'ombre d'un mort, — « n'a ni chair ni os comme vous voyez que j'en ai ». — On connaît la citation d'Ignace (*Smyrn.* III, 1), apparentée à notre texte, mais qui vient d'ailleurs (Ev. des Hébreux, d'après JÉRÔME, *De viris*, 16 ; mais ORIGÈNE, *De princ.* præm. 8, a trouvé aussi dans le Kérygme de Pierre : « Je ne suis pas un esprit sans corps »). C'est merveille que le corps de Jésus soit si consistant, puisqu'il pénètre dans les demeures à travers murs et portes. — « Et ce disant, il leur montra ses mains et ses pieds ». — C'est Jean (xx, 26) : « Et ce disant, il leur montra ses mains et son côté ». — Ce trait manque dans les mêmes témoins (et aussi dans Ss. Sc.) que plus haut : « Et il leur dit : « Paix à vous ». L'indication peut sembler superflue après : « Touchez moi et voyez ». Et l'on admet volontiers l'interpolation, quoique, sans cette notice, la suite : « Mais, comme ils ne croyaient pas encore », soit moins bien amenée. L'étroite ressemblance avec Jean n'est pas un argument décisif contre l'authenticité, vu que cette ressemblance existe aussi pour le contexte.

Notre auteur pousse la démonstration plus loin que les autres évangélistes, même que le quatrième : pour prouver la réalité corporelle de Jésus ressuscité, il va le faire manger. — « Mais, comme ils étaient encore incrédules par joie ». — La trouvaille est peut-être moins heureuse qu'elle semble à plusieurs ; car ce n'est pas la joie des disciples qui les rend incrédules, mais ils ne croient pas à leur propre joie, au bonheur de revoir Jésus vivant. Chez Jean (xx, 20), après : « Et ce disant, il leur montra ses mains et son côté », on lit : « Les disciples se réjouirent donc en voyant le Seigneur ». Ne dirait-on pas que notre auteur a combiné cette joie avec l'incrédulité dont il a besoin pour le crescendo de sa démonstration ? — « Et qu'ils s'étonnaient ». — C'est aussi bien cet ébahissement qui est censé faire obstacle à la simple foi. — « Il leur dit : « Avez-vous ici quelque chose à manger ? » — Naïve habileté du narrateur. Le Christ immortel ne saurait avoir faim de ce que mangent les disciples. Il mange uniquement pour montrer qu'il a un corps, mais il mange réellement (cependant cf. TOB. XII, 19, le cas de l'ange qui avait l'air de manger avec Tobie, et qui pourtant ne mangeait pas). — « Et ils lui présentèrent

⁴³ et l'ayant pris, devant eux il le mangea.

un morceau de poisson rôti ». — Beaucoup de témoins, mais non les plus anciens, ajoutent : « et un rayon de miel » (cf. JUSTIN (?), *De resurr.* fr. 9). Addition symbolique ; dès le temps de Tertullien (*De cor.* 3 ; *Marc* I, 14), on présentait du miel au nouveau baptisé, ressuscité dans le Christ à une vie nouvelle ; le symbolisme du poisson est connu d'ailleurs ; et l'association du miel au poisson peut s'expliquer par là. — « Et l'ayant pris, il le mangea devant eux ». — Un certain nombre de témoins ajoutent encore : « et il donna les restes aux disciples », ce qui paraît imité de Jean (xxi, 13), où l'on voit le Christ ressuscité distribuer à ses disciples le pain et le poisson. Il est à remarquer d'ailleurs que Jean (xxi, 5) fait poser la question : « Avez-vous quelque chose à manger ? », par rapport aux disciples, près du lac de Tibériade, avant la pêche miraculeuse ; lorsque les disciples arrivent à terre, ils trouvent un brasier tout allumé, avec un poisson qui rôtit, et du pain pour le repas ; Jésus lui-même les invite à manger et leur distribue le pain et le poisson. Bien qu'on ait pu manger du poisson rôti à Jérusalem, il est encore plus naturel d'en trouver près de la mer de Galilée ; et comme notre auteur a ramassé tant de choses dans cette soirée de la résurrection, il serait fort capable d'avoir transporté le poisson du lac dans son tableau des apparitions hiérosolymitaines. S'il ne parle pas de pain, ce doit être parce que les disciples d'Emmaüs ont déjà reconnu Jésus à la fraction du pain. Le poisson a le même sens mystique par rapport à la cène. Il n'est pas dit chez Jean que le Christ ait pris quelque chose des éléments qu'il offrait aux disciples ; notre auteur, qui n'a pas fait manger le Christ à Emmaüs, le fait manger ici pour accentuer la preuve de la résurrection (sur la portée de ce trait, voir *supr.*, p. 62).

Ce qui suit est conçu d'après une autre préoccupation et ne se rattache que dans une vague perspective aux circonstances de la grande apparition. Les mêmes instructions, couronnées par l'ascension, se retrouveront au commencement des Actes dans la perspective des quarante jours ; l'auteur n'a sûrement pas voulu signifier ici qu'elles avaient été données à minuit, dix-huit heures après la résurrection, et une demi-heure avant l'ascension ; on doit dire plutôt qu'après la grande apparition il laisse flotter le cadre qu'il précisera au commencement des Actes, le point de départ de ce livre étant précisément la résurrection.

Jésus recommence, pour tous les disciples, la démonstration exégétique par lui développée sur le chemin d'Emmaüs. — « Et il leur

44 Et il leur dit : « Ce sont là les choses que je vous ai dites étant encore avec vous : que devait s'accomplir tout ce qui est écrit dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes, à mon sujet.

dit : « Ce sont mes paroles que je vous disais étant encore avec vous ». — Exorde qui n'est pas sans gaucherie. Entendons que les faits dont les disciples viennent d'être témoins, la passion de Jésus et sa résurrection, sont l'accomplissement de ce que lui-même leur avait annoncé quand il leur disait que le Fils de l'homme devait, d'après les Ecritures, être mis à mort et ressusciter ensuite. La formule : « étant encore avec vous » (cf. JN. XIV, 25), sonne faux ; elle dénonce le rédacteur qui parle, par la bouche du Christ, aux chrétiens de son temps. Dans les prédictions de la passion qu'ils ont attribuées au Christ, les évangélistes n'ont pas insisté sur le détail des prophéties anciennes qui y étaient visées ; et ce sont assurément les premiers prédicateurs chrétiens qui ont relevé et coordonné ces prophéties sur lesquelles a été ultérieurement construite la légende évangélique. — « Que devait s'accomplir tout ce qui a été écrit dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes, à mon sujet ». — Les Prophètes représentent ici la seconde partie du canon hébreu (Jos. Jug. Sam. Rois, avec Is. Jér. Ez. et les douze petits prophètes) ; les Psaumes semblent cités pour eux-mêmes, comme contenant beaucoup de prophéties messianiques, plutôt que comme figurant, dans une de ses parties les plus importantes, la troisième section du canon. Il n'est pas probable d'ailleurs que l'auteur s'enferme rigoureusement dans les classifications de la Bible hébraïque : il compte ici Moïse comme prophète à part de la collection générale ; il ne s'intéresse pas aux livres historiques qui constituent dans la tradition rabbinique le recueil des premiers prophètes ; les Psaumes sont signalés à part, mais David aussi est prophète, et Daniel, qui, dans le canon hébreu, appartient à la série des hagiographes, aura été compté parmi les prophètes, comme il l'est dans les Septante.

« Alors », — les initiant dans le détail à cet accomplissement des prophéties, — « il leur ouvrit l'intelligence pour comprendre les Ecritures », — en leur donnant les explications détaillées dont ce qu'on va lui faire dire n'est encore qu'un résumé. La leçon donnée aux disciples d'Emmaüs, dont les yeux, à la fin, se dessillent pour reconnaître Jésus (31), figure en quelque façon « l'ouverture » que le Christ réalise dans l'esprit des disciples ; leur intelligence s'ouvre à la véritable connaissance des prophéties, dont aupa-

- ⁴⁵ Alors il leur ouvrit l'esprit pour l'intelligence des Ecritures,
⁴⁶ et il leur dit :
 « Ainsi était-il écrit que souffrirait le Christ
 et qu'il ressusciterait d'entre les morts le troisième jour,
⁴⁷ et que l'on prêchera en son nom pénitence
 pour rémission de péchés à toutes les nations,
 en commençant par Jérusalem.

ravant ils n'entendaient pas le sens tout en en écoutant la lettre (contrepartie de XVIII, 34), comme les yeux des disciples d'Emmaüs se sont ouverts au dernier moment pour reconnaître Jésus qu'ils voyaient auparavant en inconnu. — « Et il leur dit », — réalisant à mesure cet éclaircissement : — « Ainsi était-il écrit que le Christ devait souffrir », — endurer supplice mortel, — « et ressusciter des morts le troisième jour », — choses maintenant accomplies, — « et que l'on prêchera en son nom pénitence pour rémission de péchés à toutes les nations ». — C'est ce qui reste à faire par les disciples eux-mêmes, et c'est le thème du livre des Actes (I, 8). Programme qui est aussi en rapport étroit avec celui qui, dans Matthieu (XXVII, 19, selon la leçon d'Eusèbe) est assigné aux apôtres, mais avec moins d'énergie dans l'expression ; très délibérément notre évangéliste adopte une formule qui conviendrait à une prédication purement eschatologique et juive, façon Jean-Baptiste et Evangile primitif, de la nouvelle religion. Les disciples sont donc censés comprendre maintenant qu'ils sont commissionnés pour réaliser l'accomplissement du dessein providentiel qui a été manifesté dans les Ecritures, pour porter l'Evangile à tous les peuples, au nom de Jésus, à sa place, en continuation de son ministère (cf. HÉBR. II, 3-4). — « Commencant par Jérusalem ». — Entendons que, l'Evangile ayant été prêché à Jérusalem, c'est de là qu'on partira pour évangéliser les nations (cf. ACT. I, 8). La construction grammaticale est irrégulière (ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ. dépendant de οὕτως γέγραπται), et l'on ne gagnerait pas beaucoup à faire au second membre de phrase (καὶ κηρυχθῆναι κτλ.) une sorte de phrase indépendante où serait contenu l'ordre de prêcher (WEILHAUSEN, 141). Au surplus, notre auteur paraît éviter de faire donner cet ordre (cf. ACT, I, 8 : « vous serez mes témoins », etc.), auquel répondrait trop mal l'exécution. Encore moins convient-il de rattacher : « Commencant par Jérusalem », à ce qui suit : « Vous êtes » — ou « vous serez » — « témoins de ces choses ». La même idée reviendra en meilleure forme, au commencement des Actes

⁴⁸ C'est vous qui êtes les témoins de cela.

⁴⁹ Et moi je vais envoyer sur vous ce qu'à promis mon Père ;
mais vous, restez en la ville
jusqu'à ce que d'en haut vous soyez investis de force. »

(*loc. cit.*), et c'est d'après cet autre passage qu'il convient d'interpréter le nôtre.

« C'est vous qui êtes témoins de ces choses », — des fait accomplis, c'est-à-dire la mort et la résurrection de Jésus. Car, en dépit du contexte, il ne s'agit pas précisément de la preuve biblique appliquée au double objet dont il vient d'être parlé ; cette preuve est subordonnée au témoignage concernant les faits ; et c'est d'ailleurs une idée familière à notre auteur, que les disciples immédiats de Jésus sont devant le monde les témoins de sa passion et de sa résurrection (cf. Act. I, 8, 22 ; II, 32 ; III, 15 ; V, 32 ; X, 39, 41 ; XIII, 31). Il y a simplement à dire que l'idée du témoignage apostolique se trouve ici mal ajustée à celle du témoignage biblique et de l'accomplissement des prophéties dans le Christ.

« Et quant à moi, je vais envoyer sur vous ce qu'a promis mon Père », — c'est-à-dire l'effusion de l'Esprit saint annoncée par Joël (III, 1-5), qui sera citée dans les Actes (III, 1-5). Il est évident que notre rédacteur a déjà en tête son récit de la pentecôte. Le ms. D (aussi lat. *e*) lit : « ma promesse ». Leçon douteuse ; car il s'agit plutôt de l'Esprit promis dans l'Écriture, non de l'Esprit que Jésus promet en ce moment aux disciples (cf. Act. I, 4). Mais peut-être l'évangéliste avait-il écrit simplement : « la promesse », terme aussi clair que « la promesse du Père », et suffisamment déterminé quant à son objet par ce qui va être dit de « la vertu d'en haut ». — « Mais vous, restez dans la ville, en attendant que vous soyez investis de la force d'en haut ». — Notre auteur ne veut pas décidément qu'il y ait d'apparitions en Galilée ; les disciples n'auront pas quitté Jérusalem depuis le jour de la passion jusqu'à celui de la pentecôte. Jean (XX, 21-23) va plus loin encore, faisant donner aux apôtres mission et Esprit saint le soir même de la résurrection. Notre auteur, trop bien informé par l'histoire de Luc, maintient une sorte de stage par lequel aurait passé la vocation des apôtres avant que ceux-ci aient commencé à prêcher, mais la forme de ce stage n'est pas conçue moins systématiquement que sa conclusion et sa durée.

« Or il les emmena jusque vers Béthanie ». — C'est le lieu de l'ascension dans les Actes ; mais les Actes rattachent l'ascension au discours qui précède, et c'est seulement après coup que le mont des

⁵⁰ Or il les emmena jusque vers Béthanie,
 puis, levant les mains, il les bénit,
⁵¹ et, tout en les bénissant, il s'éloigna d'eux,
 et il était emporté au ciel.

Oliviers est désigné comme l'endroit d'où les disciples reviennent (Act. 1, 12). Dans les Actes, on pourrait croire que le discours a été prononcé sur le mont des Oliviers ; ici on ne voit pas pourquoi Jésus conduit ses disciples hors de la ville pour les quitter aussitôt. C'est que l'auteur dispose librement de ses matériaux et qu'il se soucie encore moins de ne pas se contredire que de ne pas se répéter. Du reste, il se garde bien de dire expressément que Jésus a quitté Jérusalem la nuit d'après sa résurrection, comme on pourrait le croire en serrant de trop près son récit. Ce qu'il va dire se passe on ne sait pas quand ; et le commencement des Actes (1, 3) marquera la date, aussi fictive que la chose.

« Et levant les mains, il les bénit ». — Façon de prendre congé qui convient au Christ glorieux : les Actes, qui décrivent seulement le phénomène de l'ascension, et où le discours tient lieu de congé, n'ont pas ce trait. — « Et advint que, les bénissant, il s'éloigna d'eux ». — C'est tout ce qu'on lit dans un certain nombre d'anciens témoins (SD, mss. lat. Ss.). Le plus grand nombre ajoute : « et il fut emporté au ciel ».

« Et eux, l'ayant adoré, retournèrent à Jérusalem en grande joie ». — Les témoins qui ne font pas mention expresse de l'ascension n'ont pas non plus (sauf S) : « l'ayant adoré ». L'hypothèse d'une interpolation dans les deux passages pour le plus grand nombre des témoins peut se justifier par le désir de conformer le récit évangélique à celui des Actes et de l'étoffer quelque peu (*προσχυρήσαντες αὐτόν* ayant pu être suggéré par Mt. xxviii, 17) ; et l'on peut dire aussi que l'évangéliste avait fait son récit très sobre, parce qu'il se proposait de le reprendre au commencement des Actes. Mais l'omission dans un petit nombre de témoins ne s'expliquerait pas moins facilement ; car on a pu identifier l'apparition aux disciples avec celle qui, chez Jean (xx, 19-23), a lieu le soir de la résurrection, trouver l'évangile en contradiction avec les Actes, qui mettent l'ascension au bout de quarante jours, et supposer que le Christ, en l'occasion ici marquée, avait dû prendre seulement congé des siens pour un temps, et non pas remonter définitivement au ciel ; la formule : « il s'éloigna d'eux », serait bien insuffisante pour désigner l'ascension, et ce qui est dit de celle-ci dans le texte ordinaire n'est point calqué sur le récit des Actes ; les variantes du récit ont pu être aussi bien voulues par le rédacteur pour éviter les répé-

⁵² Et eux, l'ayant adoré,
 s'en retournèrent à Jérusalem en grande joie ;
 et ils étaient constamment dans le temple,
 [louant et] bénissant Dieu.

titions littérales. Ainsi le trait de la « grande joie » n'est pas non plus dans les Actes. Il semble que le rythme de cette finale est plus satisfaisant dans le texte le plus complet.

« Et ils étaient constamment dans le temple, bénissant Dieu ». — Quelques témoins ont « louant » (αἰνοῦντες, D, mss. lat.) au lieu de « bénissant » (εὐλογοῦντες, SBCL, Ss.) ; le texte ordinaire : « louant et bénissant Dieu », a probablement recueilli les deux leçons. Les Actes insisteront sur ce dernier trait, qui appartient à l'histoire de la première communauté. On dirait que l'écrivain laisse le lecteur en suspens, comme Jésus laisse les disciples dans l'attente de l'Esprit : c'est que le fil de l'histoire sera repris dans un autre livre, où l'on racontera ce qu'a fait l'Esprit dans l'Eglise apostolique. Et selon toute vraisemblance le même auteur qui a recouvert de fictions l'œuvre de Luc dans le second livre à Théophile, a surchargé aussi et refondu cette œuvre en son premier livre, non seulement pour le récit de la passion et de la résurrection, mais pour la totalité. Du moins paraît-il évident que les récits passablement incohérents de la résurrection contiennent la légende ou plutôt le système mythique où sont représentées, au commencement des Actes, les débuts de la prédication apostolique.

INDEX ALPHABÉTIQUE

- Actes des apôtres, 5, 6, 44, 46-47, 592.
 Ambroise, 70.
 Andersen, 508.
 Anges. — Voir Gabriel. — Les anges et les bergers de Bethléem, 115-117. — Les anges et le Fils de Dieu, 151. — Associés à la gloire du Père et à celle du Christ, 270. — Nommés à la place de Dieu, 342, 395. — Portent Lazare au sein d'Abraham, 416. — L'ange qui assiste le Christ en son agonie, 526-528. — Deux anges au tombeau du Ressuscité, 568-569, 577-578.
 Anna, prophétesse, 124-126.
 Annas (Hanan), grand-prêtre, 135.
 Apôtres. Les Douze, élus et dénommés par Jésus, 192-193. — Liste des Douze, 194-195. — Leur mission, 260-261. — Leurs trônes dans le royaume de Dieu, 517-518. — Mention des apôtres, 236, 263, 264, 336, 423, 505, 570. — Les Douze au dernier repas de Jésus, 506-508. — Témoins du Christ ressuscité, 584-592.
 Augustin, 12, 91.
 Baptême d'eau, d'esprit, de feu, 140-141. — Baptême de Jésus, 142-143. — Baptême du Christ dans la mort, 356. — Baptême de Jean, 226, 474-476.
 Barabbas, 549-551.
 Baur, 19.
 Bède, 70.
 Beelzeboul, 321. Voir Possession, Satan.
 Béthanie, 467, 591.
 Bethléem, 112, 117. — La grotte de Bethléem et le culte d'Adonis, 117.
 Bethsaïde, 264, 297.
 Blass (F.), 69-70.
 Bonwetsch, 91.
 Bousset, 19-22, 571.
 Bultmann, 22-23.
 Burkitt, 418.
 Cadbury, 63, 72.
 Caïphe, 135.
 Cajétan, 70.
 Calvaire, 355.
 Canon de Muratori, 11.
 Capharnaüm, 160, 164, 297.
 Cène eucharistique. — Son institution, 508-513. — Figurée dans la multiplication des pains, 266. — La fraction du pain à Emmaüs, 580-581.
 Charles, 65, 362, 416.
 Chorazin, 267.
 Chouza, 238.
 Chronologie évangélique. — L'an 15^e de Tibère, 132-133. — Indications relatives à l'âge de Jésus, 77, 110, 144. — Les jours de la passion et de la résurrection, 503-504, 565-566, 571.
 Cladder, 64.
 Colombe (Esprit), 143.
 Commandement (le grand), 303-306, Commission pontificale des études bibliques, 12.
 Couchoud (P.-L.), 65.
 Credner, 15.
 Cyrille d'Alexandrie, 70.
 Dalman, 342.
 Delafosse (H.), 7.
 Démons. Voir Possession.
 Diable, tentateur du Christ, 147-152. — Voir Satan.
 Dibelius (A.), 20.
 Dibelius (M.), 23.
 Dictons et proverbes appliqués aux thèmes de l'Évangile, 160, 161, 183, 184, 185, 187, 211, 215, 244, 245 (465), 283 et 324 (deux proverbes évangéliques employés par César et cités par Cicéron), 288, 289, 290, 293, 328, 373, 381 (444), 410, 435.
 Dioscorides, 71.
 Discours évangéliques. — Discours des béatitudes (morale de l'Évangile), 196-214. — Déclarations de Jésus touchant Jean-Baptiste, 222-228. — Discours de mission apostolique, 260-261, 293-302. — Discours sur les exorcismes, 322-325. — Discours contre les pharisiens, 330-338, 489. — Sur le courage dans la confession de la foi, 340-344. —

- Contre le souci des choses terrestres et sur la vigilance en vue du jugement, 344-359. — Sur les élus et les réprouvés, 369-373. — Sur le renoncement, 388-392. — Sur le scandale, le pardon, la foi, l'humilité dans le service de Dieu, 422-425. — Sur la fin du monde, 428-436, 491-502.
Divorce, 413.
- Eichhorn, 13.
- Elie et Jean-Baptiste, 81, 276. — Elie attendu, 262, 267. — Témoin de la transfiguration, 273. — Mention d'Elie, 162, 286.
- Elisée, 163.
- Elisabeth, 77-78, 90-91. — Elisabeth et Marie, 92-95. — Le cantique d'Elisabeth, 95-101. — Elisabeth et le nom de Jean, 101-102.
- Emmaüs, 573-574. — Les deux disciples, 573, 575-576.
- Enfants, 281, 444-445.
- Esprit. — Son rôle dans la conception de Jésus, 89-90; — dans son baptême, 142-143. — Conduit Jésus au désert, 147. — Vertu de l'Esprit agit en Jésus et par lui, 153. — Vertu de guérison, 178, 196. — Inspiration, pour cantique, d'Elisabeth, 93; Zacharie, 104; Siméon, 121; Jésus, 301. — Le blasphème contre l'Esprit, 342. — La prière pour l'Esprit, 315-316, 320. — L'Esprit et le témoignage de la foi, 343. — L'Esprit promis par le Ressuscité aux apôtres, 590. — Esprits impurs. Voir Possessions.
- Eusèbe de Césarée, 70.
- Euthymius Zigabenus, 70.
- Feine (P.), 17.
- Femmes qui suivaient Jésus, 236-238. — Les femmes au Calvaire, 563; — au tombeau du Ressuscité, 566-570, 577-578.
- Fiebig, 214.
- Fillion, 70.
- Foi. — Obtient les miracles, 180, 218, 257, 423-424, 453. — Déclin de la foi à la fin des temps, 440. — La foi de Pierre, qui ne faillira pas, 520-521.
- Frères de Jésus, 246-247.
- Gabriel. — L'ange et Zacharie, 79-83. — L'ange et Marie, 85-92.
- Gentils. — Leur salut annoncé, 372-373; figuré. Voir Symbolisme.
- Gercke, 44.
- Gieseler, 14.
- Godet, 70.
- Goguel (M.), 22, 48.
- Gressmann, 85, 289, 414.
- Griesbach, 13.
- Griffith, 132.
- Guérisons. Voir miracles.
- Guinebert, 60.
- Gunkel, 583.
- Harnack, 8, 19-20.
- Haupt (W.), 21.
- Hawkins, 18.
- Herder, 14.
- Hérode (le Grand), 77.
- Hérode (Antipas), 134, 141, 262-263, 373-374, 545-549.
- Hérodiade, 141.
- Hilgenfeld, 15.
- Hobart, 63.
- Holtzmann (H.J.), 17-18, 70.
- Ignace d'Antioche, 7.
- Iohanna, 238, 570.
- Irénée, 7, 10.
- Jackson (F.) et Lake (K.), 72.
- Jacques et Jean, fils de Zébédée, 173, 193, 258, 286. Pierre et Jean, 506-507.
- Jean. Rapport du troisième évangile avec le quatrième, 6, 43-44, 174-176, 571-572, 578, 583-587, 590.
- Jean-Baptiste. — Miraculeusement annoncé et conçu, 77-85. — Prophétise dans le sein de sa mère, 93. — Sa naissance, 101-104. — Sa jeunesse, 109. — Sa prédication et son emprisonnement, 133-141. — Sa mort, 263. — Propos de Jésus au sujet de Jean, 222-228, 412-413, 475-476.
- Jésus-Christ. — Miraculeusement annoncé et conçu, 85-92. — Sa naissance à Bethléem, 109-118. — Sa circoncision et sa présentation au temple, 119-126. — Jésus à douze ans, 126-132. — Baptisé par Jean, 142-143. — Sa généalogie, 144-147. — Sa tentation par le diable, 147-152. — Sa prédication à Nazareth, 153-164. — Jésus à Capharnaüm, 165-169. — Il appelle à lui Simon et les deux fils de Zébédée, 169-173. — Pour les guérisons et prodiges, voir Miracles; pour l'enseignement, voir Dictons et proverbes, Discours évangéliques, Paraboles. — Jésus fréquente publicains et pécheurs, 182-184, 227, 392, 455, 457. — Il remet les péchés, 180-181, 235. — Il n'observe pas le sabbat, 188-192, 364-367, 377-380. — Il choisit parmi ses disciples douze apôtres, 192-194. — Il guérit et enseigne, 195-197. — Il envoie les Douze prêcher et guérir, 260-261. — Il est salué Christ par Pierre et répond que le Fils de l'homme doit être

- mis à mort et ressusciter, 268-269. — Il est transfiguré sur la montagne devant Pierre, Jacques et Jean, 271-275. — Il se met en route pour Jérusalem, en passant par la Samarie, 283-284. — Il donne mission à soixante-douze autres disciples, 290-292. — Ce qu'il répond à la menace d'Hérode, 373-375. — Approchant de Jérusalem, il instruit ses disciples à n'attendre pas l'apparition immédiate du royaume de Dieu, 458-460. — Il est acclamé au mont des Oliviers, 466-469. — Il pleure sur Jérusalem, 470-472. — Il chasse les vendeurs du temple, 472-473. — Il réduit au silence grands-prêtres, 474-476. — pharisiens, 481-483, — et sadducéens, 483-486. — Il annonce publiquement la fin de Jérusalem et du monde, 491-502. — Célébrant le pâque avec les Douze, il institue la cène chrétienne, 506-511. — Sa prière d'agonie au mont des Oliviers, 525-529. — Son arrestation par suite de la trahison de Judas, 504-506, 530-534. — Il est outragé par les valets du grand-prêtre, 538-539. — Il comparait devant le sanhédrin, 539-542, — devant Pilate, 542-545, — devant Hérode, 545-547, — est livré par Pilate aux Juifs, 547-552. — Sur le chemin du Calvaire il plaint les femmes de Jérusalem, 553-555. — Circonstances de son crucifiement et de sa mort, 555-563. — Sa sépulture, 563-566. — Son tombeau trouvé vide, 566-572. — Ses apparitions de ressuscité, 572-592.
- Qualifié Fils de Dieu par Gabriel, 88, 89, — par la voix du Père, 143, 275, 478 ; — par le diable tentateur, 148, 151 ; — par les démons, 163, 167, 250 ; — se dit lui-même tel, 301, 541.
- Se dit couramment Fils de l'homme, 18 (pardonnant les péchés), 189 (maître du sabbat), 199, 227, 269 (il doit souffrir la mort) ; 270 (il viendra dans la gloire), 279, 286, 288, 327 (assimilé à Jonas), 342, 352, 431, 432, 433, 434, 440, 449, 457, 500, 503, 513, 530, 541 (assis à la droite de Dieu), 569.
- Appelé Fils de David par Gabriel, 88, — démontré tel par sa généalogie, 144, 146, — dénommé ainsi par l'aveugle de Jéricho, 452. — Argumente contre l'attribution de ce titre au Messie, 487-488.
- Jeune, 184-186.
- Joseph, 186, III-112, 117, 119, 121, 122, 126-130, 144, 158.
- Joseph d'Arimatee, 563-565.
- Judas Iscarioth, 194, 505-506, 512-514, 529-531.
- Jülicher, 19, 233.
- Justin, 8-9.
- Klostermann, 70.
- Knabenbauer, 70.
- Lachmann, 15.
- Lagrange, 11, 12, 20, 70.
- Larrons (les deux), 555-556. — Le bon larron, 559-560.
- Lessing, 13.
- Lévi (publicain), 182-183.
- Logia, 14. — Logia de Behnesa, 161.
- Loisy, 23-24.
- Luc, dans les épîtres de Paul, 5-6 ; — dans la légende ecclésiastique, 10, 11, 12. — Evangile dit de Luc ; son contenu, 24-44. — Le premier livre à Théophile et le troisième évangile, 44-62. — Forme littéraire de l'évangile, 63-69. — Conservation du texte, 69-70. — Commentaires, 70. — Rapport avec le quatrième évangile, Voir Jean.
- Lysanias, 134.
- Maldonat, 70.
- Marcion et son évangile, 7-8, 9, 10, 14-15, 62, 164, 315.
- Marie, mère de Jésus. — Marie et le message de Gabriel, 85-92. — Marie et Elisabeth, 92-95, 98. — Marie à Bethléem, 110-118. — Marie et l'enfant au temple, 119-120, 123-126. — Son rôle dans l'anecdote de Jésus à douze ans, 126-131. — Les souvenirs de Marie, 118, 131. — La mère et les frères de Jésus, 246-247.
- Marie, sœur de Marthe, 311-313.
- Marie de Jacques, 570.
- Marie la Magdalène, 237, 570.
- Marthe, 311-313.
- Meyer (E.), 48.
- Miracles de Jésus. — Pourquoi il n'a pas fait de miracles à Nazareth, 160-164. — Le possédé de Capharnaüm, 165-166. — La belle-mère de Simon, 166. — Autres démoniaques, 167. — La pêche miraculeuse, 170-173. — Le lépreux, 176-178. — Le paralytique, 178-182. — L'homme à la main sèche, 191. — Le serviteur du centurion, 215-219. — Le ressuscité de Naïn, 219-222. — Flot de miracles devant les messagers de Jean-Baptiste, 223. — Le possédé de Gérasa, 249-254. — L'hémorroïste et la fille de Jair, 254-260. — La multiplication des pains, 263-266. — L'épileptique, 276-278. — Le démon muet, 320-321. — La femme infirme depuis dix-huit ans, 364-

365. — L'hydropique, 377-378. — Les dix lépreux, 426-428. — L'aveugle de Jéricho, 451-453. — La guérison de l'oreille coupée, 531-532.
- Moïse, témoin de la transfiguration, 273.
- Morfill, 416.
- Morin (D. G.), 98.
- Nazara ou Nazareth, 85, 111, 126, 130, 154-155.
- Nazarène ou Nazoréen, 153, 165, 452, 576.
- Nestle, 156.
- Nestle-Von Dobschütz, 70.
- Niceta de Remesiana, 98.
- Norden, 23, 44.
- Oliviers (mont des), 467, 468, 503, 525.
- Oraison dominicale, 315-316.
- Origène, 70, 98.
- Papias, 45.
- Paraboles. — Les Deux maisons, 213-214. — Les Deux débiteurs, 232-233. — Le Semeur et son explication, 238-244. — Le Samaritain, 307-310. — L'Ami importun, 317-318. — Le Riche insensé, 344-346. — Les Serviteurs vigilants, 351-352. — L'Intendant fidèle et le mauvais, 353-354. — Le Figuier stérile, 361-364. — Le Sénévé, le Levain, 367-368. — Le Festin, 384-388. — La Tour à bâter, le Roi qui s'en va en guerre, 389-391. — La Brebis perdue, la Drachme perdue, 392-395. — Le Fils prodigue, 396-403. — L'Economiste infidèle, 403-409. — Le Riche et Lazare, 414-421. — La Veuve et le juge, 436-440. — Le Pharisien et le publicain, 440-444. — Les Mines, 458-466. — Les Vignerons meurtriers, 477-481.
- Pardon (la leçon du), 422-423.
- Pécheresse (la femme), 228-236.
- Péchés. — Leur rémission par le baptême de Jean, 135. — Accomplie directement par Jésus, 180, 235. — Pardon demandé dans l'oraison dominicale, 316. — Rémission devra être annoncée à toutes les nations par les apôtres, 589.
- Pfleiderer, 15.
- Pharisiens et scribes, 178, 180, 183, 184, 190, 191, 226, 230, 236, 330-338, 339, 377-378, 440-444, 481-482, 488-489.
- Pierre (évangile apocryphe de), 546, 547, 552, 562-563.
- Plummer, 20, 70.
- Polycarpe, 7.
- Ponce-Pilate, 134, 360, 542-545, 547-552.
- Possession diabolique, démons et possédés. — Les possédés de Caparnaüm, 165-166, 167. — Foule de possédés guéris, 195, 223. — Le possédé de Gérasa, 249-254. — Le démon de l'épileptique, 276-278. — Le démon muet, 320-321. — Jésus se défend de chasser les démons par Beelzeboul, prince des démons, 321-324. — Jésus donne aux Douze pouvoir sur les démons, 260; — particulièrement aux Soixante-douze, 298-300. — Propos sur la rechute en possession, 324-325.
- Preuschen 161.
- Prière. — Les prières des sectateurs de Jean, 184, 314. — La prière des disciples (oraison dominicale). — Les paraboles de la prière, 317-318, 436-440. — Efficacité de la prière, 318-319. — La prière du pharisien, 442-443. — La prière du publicain, 443. — La prière de Jésus au mont des Oliviers, 526, 528.
- Prologues anciens des évangiles, 11.
- Prologues de Luc et des Actes, 48-50, 71-77.
- Prophéties. — Ecritures qui se sont accomplies en Jean-Baptiste, 81, 107, 135, 225. — En Jésus, 87-88 (naissance); 156-158 et 224 (programme prophétique de l'enseignement et des miracles); 505-506 (trahison de Judas); 522 et 555 (les deux voleurs crucifiés avec Jésus); 538-539, 546-547 et 557-558 (injures et dérision); 541 (la gloire qui attend le Fils de l'homme auprès du Père); 546 (le silence de Jésus devant Hérode); 547 (la connivence d'Hérode et de Pilate); 556 (le partage des habits du crucifié); 561 (les ténèbres; la dernière parole du Christ); 552 et 562 (les lamentations des femmes et le deuil de la foule); 571 (la sépulture); 579-580, 587-589 (leçon générale donnée par le Ressuscité touchant l'accomplissement des prophéties). Prédications de Jésus, — relatives à sa passion et à sa résurrection, 269, 279, 432, 449-451, 523; — au sort de Jérusalem, 470-472, 553-555; à la fin du monde, 428-437, 439-440, 491-502.
- Publicains, 138, 182-183, 226, 40-444, 454.
- Quartodécimans (observance pascale des) 24, 504, 566.
- Quirinius et le recensement, 110-111.
- Reitzenstein, 224.
- Renan, 15-16.
- Résurrection (la question de la résurrection), 483-484.
- Reuss (E.), 15.
- Réville (A.), 15.
- Richesses (danger des), 407-411, 445-449.

- Sabbat et guérisons sabbatiques, 188-192, 364-367, 378-379.
 Sadducéens, 483.
 Samarie et Samaritains, 32, 33, 284-287, 291, 309, 428.
 Satan — tombant du ciel, 298-299, — identifié à Beelzeboul, 322, — tenait liée la femme infirme, 366, — est entré en Judas, 503, — a obtenu d'éprouver les Douze, 519.
 Scandale. — Malheur à qui le donne, 422.
 Schaarschmidt, 17.
 Schanz, 70.
 Schleiermacher, 14, 15.
 Schmidt (K.-L.), 159.
 Schmidt (P.), 64.
 Sehwegler, 14.
 Seeberg, 316.
 Signes. — Demandés par Juifs, 321, 326. — Le signe de Jonas, 326-327. — Les signes du temps, 357-358. — Les signes au ciel dans les derniers jours, 493-494, 499. — Signe désiré par Hérode, 545.
 Siméon et son cantique, 120-124.
 Simon (le pharisien) et Simon le lépreux, 229-232.
 Simon-Pierre. — Sa maison et sa belle-mère, 166. — Sa vocation, 170-174. — Simon surnommé Pierre par Jésus, et premier des Douze, 193. — Assiste à la résurrection de la fille de Jaïr, 258. — La confession de Pierre, 268. — Pierre témoin de la transfiguration, 272, 273-274. — Mention épisodique, 353, 448, 506. — La foi de Pierre ne défaillira pas, 519-521. — Annonce du reniement, 521. — Le reniement, 534-538. — Pierre au tombeau du Christ, 571-572.
 Simons, 17.
 Soixante-douze (les) disciples, 290-292, 298-300.
 Soltau, 17.
 Sorof, 44.
 Spitta, 20, 21, 293.
 Stephenson, 22.
 Streeter, 22.
 Style rythmé du Nouveau Testament, 64-69.
 Susanna, 238.
 Symbolisme dans les récits évangéliques : — baptême de Jésus, 142 ; — prédication à Nazareth, 153, 159-164 ; — vocation de Pierre et pêche miraculeuse, 169-176 ; — guérison du lépreux, 178, et des dix lépreux, 428, — du paralytique, 182, — du serviteur du centurion, 215, — résurrection du fils de la veuve, 221, — tempête apaisée, possédé de Gérasa, fille de Jair, 259-260 ; — mission des Douze, 193-194, 260-261 ; multiplication des pains, 266 ; confession de Pierre, 268 ; transfiguration de Jésus, 272 ; passage en Samarie, 284 ; — mission des Soixante-douze, 290-291. — Marthe et Marie, 310-311 ; — les Galiléens tués et les Hiérosolymitains écrasés, 361 ; — la femme guérie en sabbat, 365 ; — l'aveugle de Jéricho, 453 ; — Zachée, 458 ; — le triomphe au mont des Oliviers, 470 ; — la veuve au liard, 490 ; — la dernière cène, 512 ; — la sœur de sang et l'agonie au mont des Oliviers, 528-529 ; — la robe royale dont Hérode fait revêtir Jésus, 547 ; — l'inscription de la croix, 558 ; — les deux larrons, 560 ; — le voile déchiré, 561 ; — l'apparition d'Emmaüs, 581. — Pour le symbolisme des récits paraboliques, voir Paraboles.
 Tentation du Christ, 147-152, 517, 525-530.
 Tertullien, 7, 10-11.
 Théophile, 60, 75-77.
 Théophylacte, 70.
 Tradition évangélique. Son caractère, 13, 22, 45-46, 62, 157, 197-198, 224, 227, 245-246, 259-260, 271, 325, 330, 387-388, 403, 419, 421, 432, 465-466, 469-470, 472, 477, 483, 484, 488, 490, 502, 512, 518, 529, 537, 539, 551-552, 571, 579, 584, 592.
 Tribut de César, 481-483.
 Volkmar, 15.
 Zacharie, père de Jean-Baptiste, 77-84, 101-103. — Son cantique, 104-108.
 Zachée, 453-458.
 Zahn (T.), 20, 70.
 Weiss (B.), 16, 70.
 Weiss (J.), 22, 70.
 Weizsäcker, 18.
 Wellhausen, 18-19, 70.
 Wendling, 161.
 Wendt, 18.
 Wernle, 18.
 Wetter, 492.
 Wrede, 23.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.....	5
§ I. Le troisième évangile et la tradition ecclésiastique.....	5
§ II. Le travail critique sur le troisième évangile.....	13
§ III. Le contenu du troisième évangile.....	24
§ IV. La composition du troisième évangile.....	44
§ V. Forme littéraire, tradition du texte et commentaires du troisième évangile.....	63
TRADUCTION ET COMMENTAIRE.....	71
I. Le prologue (I, 1-4).....	71
II. L'annonciation de Jean-Baptiste (I, 5-25).....	77
III. L'annonciation de Jésus (I, 26-38).....	85
IV. Marie chez Elisabeth (I, 39-56).....	92
V. Naissance de Jean-Baptiste (I, 57-80).....	101
VI. Naissance de Jésus (II, 1-20).....	109
VII. Circoncision et présentation au temple (II, 21-39).....	119
VIII. Jésus à douze ans (II, 40-52).....	126
IX. Prédication de Jean-Baptiste (III, 1-20).....	132
X. Baptême de Jésus. Sa généalogie (III, 21-38).....	142
XI. Tentation du Christ (IV, 1-13).....	147
XII. Jésus à Nazareth (IV, 14-30).....	152
XIII. Jésus à Capharnaüm (IV, 31-44).....	164
XIV. Pêche miraculeuse et vocation des premiers disciples (V, 1-11).....	169
XV. Le lépreux (V, 12-16).....	176
XVI. Le paralytique (V, 17-26).....	178
XVII. Lévi. Les publicains. Le jeûne (V, 27-39).....	182
XVIII. Le sabbat (VI, 1-11).....	188
XIX. Les Douze (VI, 12-19).....	192
XX. La morale évangélique (VI, 20-49).....	196
XXI. Le centurion de Capharnaüm (VII, 1-10).....	214
XXII. Le ressuscité de Nain (VII, 11-17).....	219
XXIII. Le message de Jean-Baptiste (VII, 18-35).....	222
XXIV. La pécheresse (VII, 36-50).....	228

XXV. Les femmes qui suivaient Jésus (viii, 1-3).....	236
XXVI. Le Semeur (viii, 4-18).....	238
XXVII. Les vrais parents du Christ (viii, 19-21).....	246
XXVIII. La tempête (viii, 22-25).....	248
XXIX. Le possédé de Gêrasa (viii, 26-39).....	249
XXX. La fille de Jaïr (viii, 40-56).....	254
XXXI. La mission des Douze (ix, 1-6).....	260
XXXII. L'opinion d'Hérode (ix, 7-9).....	262
XXXIII. La multiplication des pains (ix, 10-17).....	263
XXXIV. La confession de Pierre (ix, 18-27).....	266
XXXV. La transfiguration (ix, 28-36).....	271
XXXVI. L'épileptique (ix, 37-43).....	276
XXXVII. L'avenir du Fils de l'homme (ix, 43-45).....	279
XXXVIII. La vraie grandeur. L'exorciste étranger (ix, 46-50).....	280
XXXIX. En route vers Jérusalem (ix, 51-56).....	283
XL. Ce qui est exigé des disciples (ix, 57-62).....	287
XL I. La mission des Soixante-douze (x, 1-16).....	290
XL II. Le retour des Soixante-douze (x, 17-24).....	298
XL III. L'amour du prochain. Le Samaritain (x, 25-37).....	303
XL IV. Marthe et Marie (x, 38-42).....	310
XL V. La prière (xi, 1-13).....	314
XL VI. Beelzeboul. Les signes (xi, 14-36).....	320
XL VII. Les pharisiens (xi, 37-54).....	330
XL VIII. Avertissement et encouragement aux croyants (xii, 1-12).....	339
XL IX. Sur les biens de ce monde (xii, 13-34).....	344
L. Vigilance nécessaire en vue du jugement (xii, 35-59).....	350
LI. La conversion ou la mort (xiii, 1-9).....	359
LII. Le sabbat (xiii, 10-17).....	364
LIII. Paraboles (xiii, 18-21).....	367
LIV. Les élus (xiii, 22-30).....	368
LV. Hérode (xiii, 31-35).....	373
LVI. A la table du pharisien (xiv, 1-14).....	377
LVII. Le renoncement (xiv, 25-35).....	388
LVIII. Le pardon divin (xv).....	392
LIX. L'Econome infidèle (xvi, 1-13).....	403
LX. Leçon aux pharisiens. Le Riche et Lazare (xvi, 14-31).....	411
LXI. Leçons aux disciples (xviii, 1-10).....	421
LVII. Les dix lépreux (xvii, 11-19).....	426
LXIII. L'avènement du royaume (xvii, 20-37).....	428
LXIV. La Veuve et le juge (xviii, 1-8).....	436
LXV. Le Pharisien et le publicain (xviii, 9-14).....	440
LXVI. Les enfants (xviii, 15-17).....	444
LXVII. Les richesses (xviii, 18-30).....	445
LXVIII. L'avenir du Fils de l'homme (xviii, 31-34).....	449
LXIX. L'aveugle de Jéricho (xviii, 35-43).....	451

LXX. Zachée (xix, 1-10).....	453
LXXI. Les Mines (xix, 11-27).....	458
LXXII. Au mont des Oliviers (xix, 28-40).....	466
LXXIII. Le sort de Jérusalem (xix, 41-44).....	470
LXXIV. Les vendeurs du temple (xix, 45-48).....	472
LXXV. La question des prêtres (xx, 1-8).....	474
LXXVI. Les Vignerons meurtriers (xx, 9-19).....	477
LXXVII. Le tribut de César (xx, 20-26).....	481
LXXVIII. La résurrection des morts (xx, 27-40).....	483
LXXIX. Le Fils de David (xx, 41-44).....	487
LXXX. Les pharisiens (xx, 45-47).....	488
LXXXI. Le liard de la veuve (xxi, 1-4).....	489
LXXXII. La fin (xxi, 5-38).....	491
LXXXIII. Les grands-prêtres et Judas (xxii, 1-6).....	504
LXXXIV. La cène (xxii, 7-23).....	506
LXXXV. Instructions aux disciples (xxii, 24-38).....	514
LXXXVI. La prière au mont des Oliviers et l'arrestation de Jésus (xxii, 39-53).....	525
LXXXVII. Chez le grand-prêtre (xxii, 54-65).....	534
LXXXVIII. Devant le sanhédrin (xxii, 56-71).....	539
LXXXIX. Devant Pilate et Hérode (xxiii, 1-25).....	542
XC. Au Calvaire (xxiii, 26-49).....	552
XCI. La sépulture (xxiii, 50-56).....	563
XCII. Les femmes au tombeau (xxiv, 1-12).....	566
XCIII. Les disciples d'Emmaüs (xxiv, 13-35).....	572
XCIV. La grande manifestation du Ressuscité (xxiv, 36-53)...	584
INDEX ALPHABÉTIQUE.....	593

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages.....	Épuisé
Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages.....	Épuisé
Études bibliques, troisième édition (1903), 1 volume in-8, 240 pages.....	3 fr.
Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8.....	Épuisé
Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, xix-212 pages.....	Épuisé
Les Évangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1.014 et 818 pages.....	30 fr.
L'Évangile et l'Église, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, xxxiv 280 pages.....	Épuisé
Autour d'un petit livre, deuxième édition (1904), 1 vol. in-12, xxxiv-300 pages.....	Épuisé
Simple réflexions sur le décret du Saint-Office <i>Lamentabili sane exitu</i> et sur l'Encyclique <i>Pascendi dominici gregis</i> , deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages.....	3 fr.
Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages.....	3 fr.
La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages.....	3 fr.
Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages.....	0 75
Jésus et la Tradition évangélique (1910), 1 vol. in-12, 288 pages...	3 fr.
A propos d'Histoire des Religions (1911), 1 vol. in-12, 326 pages...	3 fr.
L'Évangile selon Marc (1912), 1 vol. in-12, 503 pages.....	5 fr.
Choses passées (1913), 1 vol. in-12, x-398 pages.....	3 50
Guerre et Religion, deuxième édition (1915), 1 volume in-12, 196 pages.....	2 50
L'Épître aux Galates (1916), 1 vol. in-12, 204 pages.....	2 50
Mors et Vita, deuxième édition (1917), 1 vol. in-12, 90 pages.	1 50
La Paix des Nations et la Religion de l'avenir (1919), in-12, 31 pages	1 25
De la Discipline intellectuelle (1919), 1 vol. in-12, 192 pages.....	3 50
Les Mystères païens et le Mystère chrétien (1919), 1 vol. gr. in-8, 368 pages.....	Épuisé
Essai historique sur le Sacrifice (1920), 1 vol. gr. in-8, 552 pages..	30 fr.
Les Actes des Apôtres (1920), 1 vol. gr. in-8, 963 pages.....	50 fr.
Le Quatrième Évangile, deuxième édition (1921), 1 vol. in-8, 602 pages.....	30 fr.
Les Livres du Nouveau Testament, traduits du grec en français, avec introduction générale et notices (1922), 1 volume gr. in-8, 714 pages.....	30 fr.
L'Apocalypse de Jean (1923), 1 vol. gr. in-8, 406 pages.....	20 fr.
La Morale humaine (1923), in-12, 312 pages.....	7 50
La Religion, deuxième édition (1924), in-12, 406 pages.....	7 50

93675

Bible. N.T..
Luc.

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CALIFORNIA

